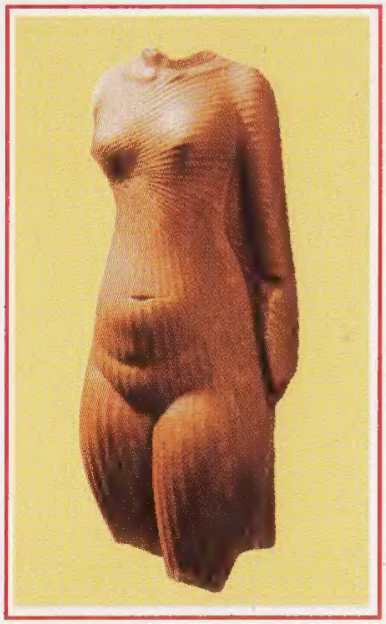
david le breton

ANTROPOLOGIA CORPULUI ȘI MODERNITATEA



editura amarcord

Titlul original : David Le Breton, *Anthropologie du corps et modernité*

© – 1990 : Presses Universitaires de France
© – 2002 : Toate drepturile asupra acestei ediţii sînt rezervate Editurii AMARCORD, str. Alexandru Mocioni, nr. 6, ap. 3, tel./fax : 0256/203.964, 1900 – Timişoara, ROMÂNIA.
e-mail : office@amarcord.ro
web site : www.amarcord.ro

DAVID LE BRETON

ANTROPOLOGIA CORPULUI ŞI MODERNITATEA

Traducere de
Doina LICĂ

EDITURA AMARCORD
Timişoara
2002

Seria : **CÎMP DESCHIS**

Coperta : Tors de femeie, probabil al reginei Nefertiti, 1365–1349 î. Hr.
Consilier editorial : **Ion Nicolae Anghel**

INTRODUCERE

Acest studiu se constituie ca o analiză antropologică şi sociologică a lumii moderne, luînd corpul ca fir călăuzitor. Sînt aici, în oglinda unei societăţi date, societatea noastră, cîteva capitole posibile ale unei antropologii a corpului. Este vorba şi de o antropologie a prezentului, care preia adesea „calea"[1] etnologiei şi a istoriei, pentru a aprecia, dintr-un unghi insolit şi adesea mai fertil, un număr de practici, de discursuri, de reprezentări şi de imaginarii, punînd în discuţie corpul din perspectiva modernităţii.

Corpul reprezintă o temă deosebit de propice pentru analiza antropologică, deoarece aparţine, cu drepturi depline, identităţii omului. Fără corpul care să-i dea un chip, omul nu ar exista. A trăi înseamnă a reduce continuu lumea la corp, prin simbolistica pe care o propune[2]. Existenţa omului este corporală. Iar tratamentul social şi cultural căruia acesta i se supune, imaginile ce-i redau consistenţa ascunsă, valorile distinctive, toate ne vorbesc, la rîndul lor, despre persoană şi despre variaţiile pe care definirea sa şi modurile sale de existenţă le cunosc de la o structură socială la alta. Fiindcă se află în centrul acţiunii individuale

---

[1] Cf. Georges Balandier, *Le détour. Pouvoir et modernité*, Fayard, 1987.

[2] Cf. David Le Breton, *La sociologie du corps*, Paris, PUF, „Que sais-je?", 1992.

și colective, al simbolismului social, corpul constituie o modalitate de analiză, cu un impact deosebit, pentru o mai bună înțelegere a prezentului.

Fără îndoială că nimic nu este mai misterios în ochii omului decît consistența propriului corp. Și fiecare societate s-a străduit, în stilul caracteristic, să dea un răspuns anume acestei enigme primare în care se ancorează omul. Corpul pare înțeles de la sine. Dar evidența e adesea calea cea mai scurtă a misterului. Antropologul știe că „în centrul evidenței, după exprimarea exemplară a lui Edmond Jabès, se află vidul", adică un creuzet al sensului, pe care fiecare societate îl concepe în stil propriu, cu evidențe considerate ca atare doar de privirea familiară pe care o suscită. Ceea ce este evidență pentru unul, e nedumerire pentru altul, dacă nu chiar lipsă de înțelegere. Fiecare societate, în cadrul viziunii sale asupra lumii, deține o cunoaștere singulară asupra corpului : constituentele, performanțele, corespondențele sale etc. Ea îi dă sens și valoare. Concepțiile privind corpul sînt tributare concepțiilor privind persoana. Astfel, numeroase societăți nu separă omul de corpul său, la modul dualist atît de familiar occidentalului. În societățile tradiționale, corpul nu se distinge de persoană. Materiile prime ce dau consistență omului sînt aceleași care dau consistență cosmosului, naturii. Între om, lume și ceilalți, se întinde aceeași țesătură, cu motive și culori diferite, care nu modifică deloc structura comună (cap. 1).

Corpul modern este de alt ordin. El implică ruptura dintre subiect și ceilalți (o structură socială de tip individualist), dintre subiect și cosmos (materiile prime ce compun corpul nu au nici o corespondență în altă parte), dintre subiect și sine însuși (a avea un corp mai mult decît a fi propriul corp). Corpul de tip occidental este un loc al cezurii, cadrul obiectiv al suveranității *ego*-ului. El constituie partea indivizibilă a subiectului, „factorul de individuație" (E. Durkheim) în colectivitățile caracterizate prin diviziune socială.

Concepțiile noastre actuale despre corp sînt legate de acceptarea individualismului ca structură socială, de apariția unei gîndiri raționale pozitive și laice asupra naturii, de regresul progresiv al tradițiilor populare locale, dar și de istoria medicinei, care constituie, în societățile noastre, o cunoaștere întrucîtva oficială a corpului. Cele care i-au dat naștere sînt condițiile sociale și culturale specifice (cap. 2 și 3). Am încercat să

oferim o istorie a prezentului, punînd jaloanele ce ni se par mai semnificative pentru definirea unei concepţii asupra corpului şi a statutului actual al acestuia. Un fel de genealogie a corpului modern, cu momentele de forţă care sînt Vesalius şi filosofia mecanicistă (cap. 2 şi 3). Totuşi, nici în societăţile noastre occidentale, nu domneşte unanimitatea în privinţa a ceea ce este corpul. Concepţii mai difuze, mai mult sau mai puţin familiare sau coerente continuă să influenţeze actorii, să alimenteze medicina tradiţională (magnetism, vindecători etc.) sau pe cea „nouă" (acupunctură, auriculo–medicină, osteopatie, homeopatie etc.) (cap. 4).

Corpul din viaţa cotidiană este şi punerea în joc a unei sensibilităţi. La începutul acestui secol, G. Simmel a schiţat o sociologie a simţurilor, al cărei principiu îl reluăm aici, în lumina condiţiilor sociale şi culturale ce ne aparţin. Ce estezie* caracterizează astăzi viaţa cotidiană a omului modern (cap. 5)?

Un nou imaginar al corpului a luat avînt în anii '60. Omul occidental îşi descoperă un corp, iar noutatea îşi urmează drumul, atrăgînd discursuri şi practici ce poartă aura mass–media. Dualismul contemporan opune omul şi corpul său. Aventurile moderne ale omului şi ale dublului său au făcut din corp un fel de *alter ego*. Loc privilegiat al bunăstării (forma), al aspectului plăcut (formele, *body–building*, cosmetică, dietă etc.), pasiunea pentru effort (maraton, jogging, surfing etc.) sau pentru risc (escaladări, „aventura" etc.). Grija modernă pentru corp, în cadrul „umanităţii noastre aşezate", constituie un inductor neobosit de imaginar şi de practici. „Factor de individuaţie" deja, corpul dublează semnele distinctive, pune în valoare omul (cap. 8).

În societăţile noastre occidentale, corpul reprezintă deci semnul individului, elementul de diferenţiere, de distincţie, şi, în acelaşi timp, în mod paradoxal, este adesea disociat de acesta, datorită moştenirii dualiste ce apăsă mereu asupra caracterizării sale occidentale. Se vorbeşte astfel, ca printr-un clişeu, de „eliberarea corpului", formulare tipic dualistă ce uită de condiţia umană corporală, de omul inseparabil de corpul său, care îi dă consistenţa şi sensibilitatea existenţei sale în lume. „Eliberarea corpului", dacă se acceptă provizoriu formula, e foarte relativă. Se poate arăta cu uşurinţă că societăţile occidentale rămîn bazate pe o ştergere a

* Estezie (fr. *esthésie*) – aptitudine de a percepe senzaţiile (n. trad.).

corpului, care se traduce prin numeroase rituri destinate tuturor situațiilor din viața cotidiană. Un exemplu, printre altele, de ştergere ritualizată : prevenirea contactului fizic cu celălalt, contrar altor societăți în care atingerea celuilalt, în conversația curentă, de exemplu, reprezintă una din structurile elementare ale socialității. Statutul handicapaților fizici în societatea noastră, angoasa difuză pe care o provoacă, situația marginală a „nebunului" sau a bătrînilor, de exemplu (cap. 7) permit stabilirea limitelor „eliberării corpului". Dacă există un „corp eliberat", acesta este un corp tînăr, frumos, ireproşabil din punct de vedere fizic (cap. 6). Nu va exista, în acest sens, „eliberarea corpului" decît dacă grija față de corp va fi dispărut. Dar sîntem departe de asta.

Şi medicina clasică face din corp un *alter ego* al omului. Ea îndepărtează din îngrijirea sa omul bolnav, istoria lui personală, relația lui cu inconştientul, pentru a nu considera decît procesele organice ce au loc în el. Medicina rămîne fidelă moştenirii vesaliene, se interesează de corp, de boală, dar nu de bolnav. Aici se află originea a numeroase dezbateri etice contemporane, legate de creşterea importanței medicinei în domeniul social şi de specificitatea concepției sale asupra omului. Medicina se bazează pe o antropologie reziduală, ea a făcut pariul corpului, estimînd ca posibilă îngrijirea bolii (percepută ca străină) şi nu a unui bolnav ca atare. Fărîmițarea omului, ce predomina tacit practica medicală timp de secole, devine astăzi un element social care tulbură sensibilitățile. Pentru că medicina a făcut pariul corpului, pentru că îl desparte de om pentru a-l îngriji, adică pentru că îngrijeşte mai puțin un bolnav şi mai mult o boală, ea se izbeşte astăzi, prin dezbaterile publice pe care le suscită, de revenirea brutală a celui respins : omul (eutanasie, companie acordată bolnavilor şi muribunzilor, pacienți în stare vegetativă cronică timp de luni sau chiar ani, pacienți conectați la aparate, cu care nu mai ştii ce să faci, terapii adesea mutilante etc.). Radicala punere sub semnul întrebării a noțiunii de persoană, pe care o cunoaştem astăzi, traduce în mod esențial răsunetul social al medicinei devenite una dintre instituțiile călăuzitoare ale modernității. Datele antropologice al căror fir roşu îl constituie separarea omului de corpul său sînt contestate. Un mare număr de probleme etice din vremea noastră, dintre cele cruciale, sînt legate de statutul acordat corpului în definirea socială a persoanei

(procreare asistată, explozia parentalităţii, prelevarea şi transplantul de organe, determinarea structurii genomului, manipulările genetice, progresul tehnicilor de reanimare şi al altor aparate de asistenţă, protezele etc.).

Chestiunile dezbătute astăzi în public nu constituie decît dezvoltarea acestei structuri de bază. Excluzînd omul la începutul demersului său, medicina se străduieşte să-l regăsească mai apoi sub forma unei puneri sub semnul întrebării a ceea ce-i stă la bază. Medicina este a corpului, nu e o medicină a omului, ca în tradiţiile orientale, de exemplu. Ne amintim de fraza Margueritei Yourcenar din *Piatra filosofală*[3], cînd Zénon, medicul, foarte apropiat de Vesalius, se apleacă împreună cu prietenul său, medic şi el, asupra cadavrului unui tînăr, fiul acestuia : „În mirosul de oţet din camera unde disecam acel mort, ce nu mai era fiul, sau prietenul cuiva, ci doar un frumos exemplar al maşinăriei omeneşti..." Frază programatică, medicina tratează „maşinăria omenească", mai exact corpul, şi nu fiul sau prietenul, adică omul în singularitatea sa (cap. 9).

Alte tipuri de medicină tradiţională sau „nouă" se străduiesc, dimpotrivă, să meargă dincolo de dualism, pentru a considera omul în unitatea sa indisolubilă (cap. 9). Noile proceduri de imagistică medicală urmăresc în real un secret al corpului, care nu aparţine decît simbolisticii sociale a comunităţilor umane, dar ele declanşează riposta inepuizabilă a imaginarului actorilor (cap. 10).

Aura corpului nu mai există cel puţin de la Vesalius şi de la primii anatomişti. Ştiinţa şi tehnica, fidele proiectului lor de a controla lumea, încearcă, în aceeaşi mişcare paradoxală, să elimine corpul şi, totodată, să-l imite.

Pe de o parte, să-i depăşească limitele, să-l reconstruiască, să intervină în procesele sale. De parcă s-ar asimila condiţia umană, într-o perspectivă gnostică, cu o cădere în corp, acesta devenind un membru supranumerar al omului, de care cel mai bine e să scape cît mai repede. Loc al fragilităţii, al morţii, al îmbătrînirii, ceea ce trebuie combătut în primul rînd, pentru a evita pierderea. Fără a reuşi, desigur, dar reînviind permanent speranţa. Corpul, loc al insesizabilului, asupra căruia trebuie asigurat controlul.

[3] Marguerite Yourcenar, *L'œuvre au noir*, „Poche", p. 118 [ed. rom. : Marguerite Yourcenar, *Piatra filosofală*, trad. Sanda Oprescu, Bucureşti, Editura Univers, 1999, p. 87].

Pe de altă parte, simultan, corpul paradigmă a unei medicine fascinate de procesele organice, astfel încît palidele sale imitații (fertilizarea *in vitro* etc.) sînt considerate evenimente remarcabile și suscită o rivalitate aparte între laboratoarele de cercetare sau serviciile spitalicești în vederea „premierei" (cap. 11).

Dacă o carte constituie o întreprindere solitară, ea este și alimentată de privirile și de vocile ce i-au însoțit îndeaproape drumul. Doresc să-i mulțumesc îndeosebi lui Mary–José Lambert, care prin prietenia sa, m-a ajutat să înțeleg mai bine și să observ eficiența vindecării tradiționale. Propria-i uimire legată de vindecare sau de ușurarea suferințelor nu a încetat să-mi alimenteze propria curiozitate în privința corpului și a relației terapeutice. Lui Philippe Bagros, medic–șef al unui serviciu spitalicesc din Tours, care mi-a arătat calea unei medicine a omului. Colaborarea pe care am avut-o pentru a introduce științele umane în programa facultății de medicină s-a dovedit deosebit de bogată și de stimulativă. Lui Martine Pasquer, Philippe Grosbois pentru numeroasele discuții avute, pentru intervențiile comune cu ocazia unor sesiuni de educație permanentă sau a unor cursuri, pentru împărtășirea aceleași sensibilități și a unor nedumeriri apropiate.

Aș mai dori să le mulțumesc lui Alain Gras, René Bureau și Margalit Emerique pentru că mi-au permis, grație încrederii și prieteniei lor, să limpezesc aspectele acestei cercetări.

Îmi mai exprim recunoștința și afecțiunea față de Hnina Tuil, care a cunoscut toate peripețiile, regretele și entuziasmele unei întreprinderi pe care nu a încetat s-o stimuleze prin prezența ei.

Rămîn, desigur, singurul răspunzător de analizele dezvoltate aici.

Capitolul 1

INSESIZABILUL CORPULUI[1]

Misterul corpului

Reprezentările sociale atribuie corpului o poziție determinată în cadrul simbolismului general al societății. Ele numesc diferitele părți ce-l compun și funcțiile pe care le îndeplinesc, le explicitează relațiile, pătrund în interiorul invizibil al corpului, pentru a introduce acolo imagini precise, îi determină locul în cosmos sau în ecologia comunității umane. Această cunoaștere aplicată corpului este culturală. Chiar dacă e înțeleasă în mod rudimentar de către subiect, îi permite acestuia să dea un sens consistenței trupului său, să știe din ce se compune, să lege bolile sau suferințele sale de cauze precise și conforme cu viziunea asupra lumii, a societății, permite, în sfîrșit, cunoașterea poziției sale față de natură și față de ceilalți oameni, printr-un sistem de valori.

Reprezentările corpului și cunoștințele legate de acesta sînt tributare unei stări sociale, unei viziuni asupra lumii și, în cadrul celei din urmă, unei definiri a persoanei. Corpul reprezintă o construcție simbolică, nu o realitate în sine. De unde mulțimea de reprezentări ce caută să-i dea un sens și caracterul lor eteroclit, insolit, contradictoriu, de la o societate la alta.

---

[1] Tezele prezentate în această primă parte au fost propuse pentru întîia oară, sub o altă formă, în David Le Breton, *Corps et individualisme*, în „Diogène", nr. 131, 1985 ; *Dualisme et Renaissance : aux sources d'une représentation moderne du corps*, în „Diogène", nr. 142, 1988.

Corpul pare a fi înțeles de la sine, dar, în final, nimic nu e mai insesizabil. El nu este niciodată un element dat indiscutabil, ci efectul unei construcții sociale și culturale. Concepția curent admisă în societățile occidentale își găsește formularea în anatomo–fiziologie, adică în cunoștințele biomedicale. Ea se bazează pe o concepție anume asupra persoanei, cea care îl face pe actorul social să spună : „corpul meu", după modelul posesiunii. Această reprezentare s-a născut din apariția și din dezvoltarea individualismului în sînul societăților occidentale începînd din Renaștere, după cum vom vedea în capitolele următoare. Chestiunile pe care le vom aborda în lucrarea de față implică această structură individualistă ce face din corp incinta subiectului, locul limitării și al libertății sale, obiectul privilegiat al unei modelări și al unei voințe de control.

Explozia actuală a cunoștințelor despre corp[2], care face din anatomo–fiziologie o teorie printre altele, chiar dacă aceasta rămîne dominantă, ilustrează o altă etapă a individualismului, cea a unei replieri mai puternice asupra *ego*-ului : apariția unei societăți unde atomizarea actorilor a devenit un lucru important, fie că e suportată, dorită sau încă indiferentă[3]. Este vorba de o trăsătură semnificativă a societăților în care individualismul ține de structură : dezvoltarea unui caracter infinit de plural, de polifonic al vieții colective și al semnificațiilor sale. În asemenea societăți, într-adevăr, inițiativa revine mai mult actorilor sau grupurilor decît culturii, care tinde să devină un simplu cadru formal.

Asistăm astăzi la o accelerare a proceselor sociale, fără să urmeze nivelul cultural. E adesea sesizabil un divorț între experiența socială a

[2] Cercetări nenumărate ale altor teorii asupra corpului, luate din Orient, din astrologie, din esoterism, recurgerea tot mai frecventă la forme tradiționale de vindecare, ce vehiculează și teorii asupra corpului, diverse și fără legătură cu modelul anatomo–fiziologic din medicină, recurgerea la medicina „blîndă", îndepărtarea de medicina modernă și de viziunea sa puțin mecanicistă asupra corpului, cf. *infra*.

[3] Căutarea actuală de noi forme de sociabilitate, de schimb și de tribalism, constituie un gen de rezistență față de atomizarea socialului. O modalitate de a menține o aparență de viață comunitară, dar în mod controlat și voluntarist, așa cum bine ilustrează fenomenul asociativ. Pe această temă, două concepții diferite : Yves Barel, *La société du vide*, Paris, Seuil, 1983 ; Gilles Lipovetski, *L'ère du vide*, Paris, Gallimard, 1985.

actorului şi capacitatea sa de integrare simbolică. Rezultă o carenţă de sens, ce face uneori viaţa dificilă. Datorită absenţei unui răspuns cultural care să-i ghideze alegerile şi acţiunile, omul e abandonat în voia propriei iniţiative, a singurătăţii sale, dezarmat în faţa a numeroase evenimente esenţiale ale condiţiei umane : moartea, boala, singurătatea, şomajul, îmbătrînirea, adversitatea... E convenabil ca, în îndoială, adesea în angoasă, să inventeze soluţii personale. Tendinţa de retragere în sine, căutarea autonomiei care să mobilizeze numeroşi actori, nu rămîn fără consecinţe sensibile asupra ţesăturii culturale. Comuniunea de sens şi de valori se risipeşte în structura socială, fără a o suda cu adevărat. Atomizarea actorilor accentuează în plus îndepărtarea elementelor culturale tradiţionale, care cad în desuetudine sau devin indicii fără consistenţă. Ele se dovedesc prea puţin demne de investiţii şi dispar lăsînd un vid pe care nu-l umplu procedurile tehnice. Dimpotrivă, soluţiile personale proliferează şi vizează să suplinească toate carenţele simbolicului prin împrumuturi de la alte structuri culturale sau prin crearea de noi semnificaţii.

La nivelul corpului, se produce aceeaşi risipire a semnificaţiilor. Concepţia oarecum deziluzionată asupra anatomo–fiziologiei şi progresele recente ale medicinei şi ale biotehnologiei, dacă favorizează negarea morţii, nu fac deloc atrăgătoare această reprezentare a corpului. Numeroşi actori se dedau unei căutări neobosite de modele destinate să atribuie corpului lor un fel de supliment de suflet. Astfel se justifică recurgerea la concepţii despre corp eteroclite, adesea contradictorii, simplificate, reduse uneori la reţete. Corpul din modernism devine un *melting pot* apropiat de colajele suprarealiste. Fiecare actor îşi „meştereşte" reprezentarea propriului corp, individual, autonom, chiar dacă, pentru asta, caută în parfumul timpului, în ştiinţa vulgarizată a mass–media sau în hazardul lecturilor şi al întîlnirilor sale personale.

Un studiu al relaţiilor între corp şi modernitate ne impune o reperare a drumului parcurs de individualism în structura socială şi a consecinţelor sale asupra reprezentărilor corpului. Vom vedea mai întîi cît de problematică şi de indecisă este noţiunea de „corp". Noţiunea modernă de corp reprezintă un efect al structurii individualiste a domeniului social, o consecinţă a rupturii solidarităţii ce uneşte persoana cu un colectiv şi cu cosmosul printr-o reţea de corespondenţe unde totul se leagă.

„Ne-ați adus corpul."

O anecdotă surprinzătoare relatată de Maurice Leenhardt într-unul din studiile sale asupra societății canace ne va permite să punem corect această problemă și să arătăm cît de solidare sînt datele studiate în lucrarea de față cu o concepție despre corp tipic occidentală și modernă. Dar, înainte de a ajunge la asta, trebuie să determinăm concepțiile melaneziene asupra corpului[4], ca și pe acelea ce structurează și dau sens și valoare noțiunii de persoană.

La canaci, corpul își împrumută caracteristicile de la regnul vegetal[5]. Parte nedesprinsă de univers, care îl scaldă, el își întrepătrunde existența cu arborii, cu fructele, cu plantele. Se supune pulsațiilor vegetalului, confundat cu acea *gemeinschaft alles lebendigen* (comuniunea a tot ce e viu), de care vorbea altădată Cassirer. *Kara* desemnează totodată pielea omului și scoarța copacului. Unitatea de carne și mușchi (*piê*) trimite la pulpa sau la sîmburele fructelor. Partea dură a corpului, osatura, e denumită cu același termen ca și inima lemnului. Acest cuvînt desemnează și resturile de coral aruncate pe plajă. Sînt cochilii terestre sau marine ce servesc la identificarea unor oase precum craniul. Numele diferitelor viscere provin și ele din vocabularul vegetal. Rinichii și celelalte glande din interiorul corpului poartă numele unui fruct al cărui aspect seamănă cu al lor. Plămînii, al căror înveliș aminteşte forma arborelui totemic al canacilor, *Kuni*, sînt identificați prin acest nume. În ceea ce privește intestinele, ele sînt asimilate cu împletiturile de liane din pădurea deasă. Corpul apare aici ca o altă formă vegetală sau vegetalul ca o extensie naturală a corpului. Nu există granițe vizibile între aceste două domenii. Doar conceptele noastre occidentale permit o asemenea delimitare, cu riscul unei confuzii și al unei reduceri etnocentriste a diferențelor.

Corpul nu e conceput de canaci ca o formă și o materie izolate de lume, el ține, în întregul său, de o natură care îl asimilează și totodată îl

[4] Vom vedea, desigur, că nu e decît un fel de a vorbi. Concepțiile melaneziene asupra corpului nu-l vor considera niciodată o realitate autonomă și distinctă.

[5] Maurice Leenhardt, *Do Kamo*, Paris, Gallimard, 1947, pp. 54–70.

împresoară. Legătura cu vegetalul nu este o metaforă, ci o identitate de substanță. Numeroase exemple din viața cotidiană a canacilor ilustrează jocul acestei semantici corporale. Despre un copil rahitic se spune că „crește galben", asemănîndu-se astfel unei rădăcini fără sevă, care piere. Un bătrîn se revoltă împotriva jandarmului ce vine să-i ia copilul pentru a-l supune la munci grele, impuse de albi. „Uită-te la brațele astea, spune el, sînt apă." Copilul e identic „cu un vlăstar de copac, la început apos, apoi, cu timpul, lemnos şi dur" (p. 63). Se pot enumera astfel numeroase exemple (pp. 65–66) ; aceleaşi materii acționează în lume şi în trup ; ele stabilesc o intimitate, o solidaritate între oameni şi mediul lor. În cosmogonia canacă, orice om ştie din ce copac al pădurii a ieşit fiecare din strămoşii săi. Copacul simbolizează apartenența la grup, înrădăcinînd omul în pămîntul strămoşilor săi şi atribuindu-i, în sînul naturii, un loc singular, care se contopeşte cu nenumărații arbori ce populează pădurea. La naşterea copilului, acolo unde se îngroapă cordonul ombilical, se plantează un vlăstar, care creşte încetul cu încetul, pe măsura creşterii copilului. Cuvîntul *karo*, desemnînd corpul omului, intră în compunerea unor expresii care denumesc : corpul nopții, corpul toporului, corpul apei etc.

Se înțelege de la sine că noțiunea occidentală de persoană este lipsită de consistență în societatea melaneziană. Corpul fiind în legătură cu universul vegetal, între vii şi morți nu există frontiere. Moartea nu e concepută sub forma aneantizării, ea marchează accesul către o altă formă de existență, unde defunctul poate lua locul unui animal, al unui copac, al unui spirit. El poate chiar să revină în sat sau în oraş şi să se amestece printre cei vii, sub aspectul lui *bao* (pp. 67 sq.). Pe de altă parte, în timpul vieții, fiecare subiect există doar în relațiile sale cu ceilalți. Omul nu este decît un reflex. Nu are consistență decît în totalitatea legăturilor sale cu partenerii. Trăsătură relativ frecventă în societățile tradiționale şi care ne trimite, de altfel, la lucrările sociologilor germani de la începutul secolului XX, la diferența ce o face Tonnies, de exemplu, între legătura comunitară şi cea societală. Existența canacului e cea a unui centru de schimburi în cadrul unei comunități, unde nimeni nu poate fi caracterizat ca individ. Omul nu există acolo decît prin relațiile cu

celălalt, legitimitatea existenței sale nu provine doar din persoana sa ridicată la grad de totem[6]. Noțiunea de persoană în sens occidental nu e deci reperabilă în socialitatea și cosmogonia tradițională canacă. *A fortiori*, corpul nu există. Cel puțin nu în sensul dat de noi astăzi în societățile noastre. „Corpul" (*karo*) se confundă aici cu lumea, nu este suportul sau dovada unei individualități, aceasta nefiind stabilită și persoana avînd baze ce o deschid spre toate fluxurile mediului. „Corpul" nu constituie frontieră, atom, ci element nediscernabil într-un ansamblu simbolic. Nici o asperitate nu există între trupul omului și cel al lumii.

Iată acum anecdota de care vorbeam : Maurice Leenhardt, interesat să descopere aportul valorilor occidentale la mentalitățile tradiționale, întreabă un bătrîn canac, iar acesta răspunde, spre marea stupoare a lui Leenhardt, „ceea ce ne-ați adus este corpul" (p. 263). Impunerea acelei *weltanschauung* occidentale în anumite grupuri, împreună cu evanghelizarea lor[7], îi conduce, pe cei care acceptă să renunțe la vechile lor valori, la o individualizare ce o reproduce, sub o formă atenuată, pe cea din societățile occidentale. Melanezianul cucerit, chiar în mod rudimentar, de aceste valori noi, se eliberează de rețeaua tradițională de sensuri, care integrează prezența sa în lume în cadrul unui *continuum*, devine în germene *indivisum in se*. Iar frontierele delimitate prin corpul său îl disting de acum înainte de semenii săi, chiar de aceia care au parcurs același drum. Separare de dimensiunea comunitară (și nu dispariție, în măsura în care influența occidentală nu poate fi decît parțială, citadină, mai degrabă decît rurală) și dezvoltare a unei dimensiuni societale, unde legăturile dintre actori sînt mai slabe. Un anumit număr de melanezieni sfîrșesc deci prin a se simți mai mult indivizi într-o societate decît membri abia discernabili ai unei comunități, chiar dacă, în aceste societăți întrucîtva hibride, trecerea nu se face în mod radical. Retragerea înspre eu, înspre *ego*, ce rezultă din această transformare socială și culturală, duce la verificarea în fapt a unei puternice intuiții a lui Durkheim,

[6] După formula lui Claude Lévi–Strauss, *La pensée sauvage*, Paris, Plon, 1962, p. 285.

[7] Despre importanța individuației în creștinism, vezi Marcel Mauss, *La notion de personne*, în *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, 1950 ; Louis Dumont, *Essai sur l'individualisme*, Paris, Seuil, 1983.

conform căreia, pentru a distinge un subiect de altul, „este necesar un factor de individuaţie. Trupul joacă acest rol"[8].

Dar această noţiune de persoană cristalizată în jurul eului, adică individul, constituie ea însăşi o apariţie recentă în cadrul istoriei lumii occidentale. Se impun aici cîteva reflecţii pentru a arăta solidaritatea dintre concepţiile moderne asupra persoanei şi cele care, ca o consecinţă, atribuie corpului un sens şi un statut. Devine imediat foarte important de subliniat drumul diferenţiat al individualismului în cadrul diverselor grupuri sociale. Deja, în *Despre sinucidere*, E. Durkheim arată că autonomia actorului în privinţa opţiunilor nu e aceeaşi, în funcţie de mediul social şi cultural în care acesta se înrădăcinează. În anumite regiuni din Franţa, de exemplu, dimensiunea comunitară nu a dispărut cu totul, ea se verifică tocmai în supravieţuirea şi intensitatea anumitor concepţii asupra corpului, puse în joc de tradiţiile populare de vindecare, unde tutela simbolică a cosmosului, a naturii, este încă reperabilă. Ea se confirmă, în aceste regiuni, şi prin neîncrederea faţă de o medicină tributară unei concepţii individualiste asupra corpului. Vom reveni la acest subiect în continuare[9].

Noţiunea de individualism, care serveşte drept bază acestei argumentări, este, în ochii noştri, mai mult o tendinţă dominantă decît o realitate intrinsecă a societăţilor occidentale. În schimb, această viziune asupra lumii plasează în centrul său individul (*ego cogito* cartezian) ce se află la originea concepţiilor noastre dominante asupra corpului[10].

---

[8] Emile Durkheim, *Formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, PUF, 1968, pp. 386 sq. [ed. rom. : Emile Durkheim, *Formele elementare ale vieţii religioase*, trad. Magda Jeanrenaud şi Silviu Lupescu, Iaşi, Editura Polirom, 1995, pp. 249 sq.]. Emile Durkheim găseşte, de altfel, aici principiul individuaţiei prin materia care, în tradiţia creştină, trimite la Toma d'Aquino.

[9] Se vede, de exemplu în vrăjitorie, cum graniţele subiectului depăşesc limitele propriului corp, pentru a-i îngloba familia, bunurile, ca într-o întrepătrundere tipică structurării comunitare, unde omul nu este unul (*indivis*), ci un–om–în–relaţie sau mai degrabă o ţesătură de relaţii.

[10] Orice domeniu conceptual, indiferent de obiectul său, conţine o anumită viziune asupra lumii şi atribuie omului (chiar dacă numai în negativ) o anumită poziţie, mai ales la nivelul practicilor pe care le susţine. E ceea ce permite să se spună că anumite concepţii (medicina, de exemplu) cuprind un important coeficient de individualism.

O nuvelă de V. S. Naipaul[11] ilustrează pe scurt, dar extrem de semnificativ, cuvintele bătrînului canac interogat de Maurice Leenhardt. În cîteva luni de şedere în Statele Unite, un servitor din Bombay va trăi procesul de „individuaţie" şi se va descoperi posesorul unui chip, apoi al unui corp. La Bombay, acest om trăia în umbra stăpînului său, un funcţionar din guvern. Seara el se întîlneşte cu prietenii, ceilalţi servitori de pe stradă. Soţia şi copiii îi sînt departe, îi vede rar. Într-o bună zi, stăpînul său e numit într-un post la Washington. După cîteva dificultăţi, acesta obţine de la guvern aprobarea ca servitorul să-l urmeze. Călătoria cu avionul îl confruntă cu o primă experienţă interculturală. Hainele sale sărăcăcioase atrag atenţia şi se vede expediat în fundul avionului. Îşi prepară un amestec de betel, dar se vede obligat să-l înghită pentru a nu scuipa pe mochetă sau pe scaune. Se foloseşte de toaletă urcînd pe scoică şi murdăreşte cabina etc. Trăia la Bombay într-un dulap din casa stăpînului ; la Washington i se acordă acelaşi spaţiu.

La început, nu se schimbă nimic în relaţia de supunere faţă de stăpîn. Oraşul îl terorizează, dar face timid primii paşi şi sfîrşeşte prin a prinde curaj. Cu tutunul adus din Bombay, pe care îl vinde unor hippies, îşi cumpără un costum. Şi pentru prima oară îi ascunde ceva stăpînului său. Îşi descoperă într-o zi, cu stupoare, chipul în oglindă : „Aveam să mă privesc acum în oglinda din baie, doar pentru a-mi studia chipul. În prezent aproape nu pot să cred asta, dar la Bombay putea trece o săptămînă sau chiar o lună fără să mă privesc în oglindă. Şi cînd mă priveam, nu era ca să văd cu ce semăn, ci ca să fiu sigur că frizerul nu m-a tuns prea scurt sau ca să urmăresc un coş pe cale să apară. Aici, încet–încet, am făcut o descoperire : am un chip plăcut, nu m-am văzut niciodată astfel, m-am văzut mai degrabă comun, cu trăsături ce nu serveau decît ca să mă identifice" (p. 42). În acelaşi timp cu descoperirea de sine ca individ, omul îşi descoperă chipul, semn al singularităţii sale, şi corpul, obiect al unei posesiuni. Naşterea individualismului occidental a coincis cu promovarea chipului.

[11] V. S. Naipaul, *Un parmi d'autres*, în *Dis-moi qui tuer*, Paris, Albin Michel (trad. Annie Saumart), 1983, p. 42.

Treptat, el înţelege tot mai bine „sforăriile" societăţii americane. Într-o zi, semn al eliberării progresive de *einstellung* din societatea sa, are o aventură amoroasă cu o femeie de serviciu din clădirea unde locuieşte. Ruşinat de fapta sa, aflat încă pe linia de trecere, se purifică şi se roagă ore în şir. Curînd, îşi părăseşte stăpînul fără a-l preveni şi lucrează într-un restaurant. Trec luni în care îşi desăvîrşeşte procesul de individuaţie, parcurs fără voia sa. Se căsătoreşte atunci cu femeia de serviciu şi devine, din acest motiv, un cetăţean american din ce în ce mai integrat într-un mod de viaţă care i s-a părut atît de insolit în prima perioadă a şederii sale. Sînt semnificative ultimele rînduri din text, cele care încheie povestea acestui om, descoperirea faptului că are un corp şi închiderea în acesta, care pune capăt sentimentului avut înainte de plecarea în Statele Unite, de a se confunda cu lumea, de a fi alcătuit din aceleaşi materii. „În trecut, scrie omul, eram contopit cu apa marelui fluviu, nu eram niciodată singur, cu o viaţă proprie, dar m-am contemplat într-o oglindă şi am hotărît să fiu liber. Singurul avantaj al acestei libertăţi a fost de a mă face să descopăr că am un corp, că trebuie, un număr de ani, să hrănesc şi să îmbrac acest corp. Şi apoi totul se va termina" (p. 68). Dacă existenţa se reduce la a avea un corp asemenea unui atribut, atunci, într-adevăr, moartea însăşi nu mai are sens ; ea nu reprezintă decît dispariţia unui bun, adică foarte puţin.

Polisemia corpului

De la o societate la alta, se succed imagini care încearcă să reducă din punct de vedere cultural misterul corpului. O mulţime de imagini insolite conturează prezenţa punctată a unui obiect fugar, insesizabil şi totuşi, în aparenţă, incontestabil[12]. Formula cuvîntului corp ca fragment oarecum autonom al omului, al cărui chip îl poartă, presupune o distincţie străină multor comunităţi umane. În societăţile tradiţionale, cu

[12] Vezi David Le Breton, *La sociologie du corps*, Paris, PUF, „Que sais-je?", 1992 (ediţia a 3-a revizuită, 1996).

componentă holistă, comunitară, unde individul e imposibil de zărit, corpul nu constituie obiectul unei sciziuni, iar omul se contopeşte cu cosmosul, cu natura, cu comunitatea. În aceste societăţi, reprezentările corpului sînt, de fapt, reprezentări ale omului, ale persoanei. Imaginea corpului e o imagine a sinelui, alimentată de materiile prime ce compun natura, cosmosul într-un fel de indistincţie. Aceste concepţii impun sentimentul unei înrudiri, al unei participări active a omului la totalitatea vieţii şi mai găsim, de altfel, urme active ale acestor reprezentări în tradiţiile populare de vindecare (cap. 4 : *Astăzi corpul*). Uneori, o limbă continuă să ascundă rădăcini precise ce unesc microcosmosul corpului cu elementele din natură, în timp ce tradiţiile populare încă vii nu mai reţin în credinţele lor decît o parte din aceste corespondenţe. *Euskara*, limba bască, una dintre cele mai vechi limbi indo–europene, datînd, fără îndoială, de mai bine de cinci mii de ani, dovedeşte afirmaţia de mai sus. Cinci categorii ce corespund elementelor naturii la vechii basci, cinci divinităţi de asemenea atestate de antropologia şi istoria poporului basc ordonează componentele persoanei umane : pămîntul, apa, aerul, lemnul, focul. Aceste cinci principii ale cosmogoniei dau cinci rădăcini lexicale, care generează un întreg vocabular anatomic ce înscrie în venele limbii corespondenţa între corpul omenesc şi cosmos[13].

Corpul ca element izolabil al omului, căruia îi împrumută chipul său, nu poate fi conceput decît în structurile sociale de tip individualist, unde oamenii sînt despărţiţi unii de alţii, relativ autonomi în iniţiativele lor, în valorile lor. Corpul funcţionează ca o frontieră ce delimitează în faţa celorlalţi prezenţa subiectului. El este factor de individuaţie. Vocabularul anatomic strict independent de oricare altă referinţă marchează şi întreruperea solidarităţii cu cosmosul. În societăţile de tip comunitar, unde semnificaţia existenţei omului marchează o fidelitate faţă de grup, de cosmos, de natură, corpul nu există ca element de individuaţie pentru

[13] Pe această temă, Dominique Peillen, *Symbolique de la dénomination des parties du corps humain en langue basque*, în *Le corps humain, nature, culture et surnaturel*, al 100-lea Congres naţional al Societăţilor savante, Montpellier, 1985. Un exemplu de acelaşi tip, Michèle Therrien, *Le corps Inuit (Quebec Arctique)*, Paris, SELAF/PUB, 1987 ; vezi şi tradiţiile buddhiste, hinduiste etc.

că individul însuşi nu se distinge de grup, cel mult reprezintă o singularitate în armonia diferenţială a grupului. Invers, izolarea corpului în sînul societăţilor occidentale (cf. *infra*) dovedeşte existenţa unei structuri sociale unde omul e rupt de cosmos, rupt de alţii şi rupt de sine însuşi. Factor de individuaţie în plan social, în planul reprezentărilor, corpul se disociază de subiect şi e perceput ca fiind unul din atributele sale. Societăţile occidentale au făcut din corp un bun, mai degrabă decît o sursă identitară. Distincţia dintre corp şi prezenţa umană constituie moştenirea istorică a retragerii în concepţia despre persoană, a componentei comunitare şi cosmice şi efectul rupturii operate în omul însuşi. Corpul din modernitate, cel ce rezultă din reculul tradiţiilor populare şi din apariţia individualismului occidental, marchează frontiera dintre un individ şi altul, închiderea subiectului în el însuşi.

Specificitatea vocabularului anatomic şi fiziologic, care nu găseşte nici o referinţă, nici o rădăcină în afara sferei sale, spre deosebire de cele cîteva exemple citate anterior, traduce şi ruptura ontologică dintre cosmos şi corpul uman. Şi unul şi celălalt sînt plasate într-o exterioritate radicală. Dificultăţile epistemologice ridicate de corp în faţa tentativelor de elucidare ale ştiinţelor sociale sînt multiple, acestea presupun adesea un obiect ce nu există decît în imaginaţia cercetătorului. Moştenire a unui dualism care disociază omul de corpul său. Ambiguitatea din jurul noţiunii de corp e o consecinţă a ambiguităţii din jurul încarnării omului : faptul de a fi şi de a avea un corp.

Antropologia biblică ignoră şi ea noţiunea unui corp izolat de om. Foarte îndepărtată de gîndirea platoniciană sau orfică, ea nu priveşte condiţia umană sub forma unei căderi în corp, a unei ensomatoze. Dualismul tipic unei *épistémè* occidentale nu se lasă descoperit aici... „Ebraica, spune Claude Tresmontant, este o limbă concretă, care numeşte doar ceea ce există. Astfel, ea nu are cuvînt pentru a semnifica «materia», nu mai mult decît pentru «corp», întrucît aceste concepte nu vizează realităţi empirice, spre deosebire de ceea ce vechile noastre obiceiuri dualiste şi carteziene ne fac să credem. Nimeni nu a văzut niciodată «materie», nici «corp», în sensul dat de dualismul substanţial."[14] În

[14] Claude Tresmontant, *Essai sur la pensée hébraïque*, Cerf, 1953, p. 53.

universul biblic, omul este un corp, iar corpul său nu e altceva decît el însuşi. Actul în sine de a cunoaşte nu constituie realitatea unei inteligenţe rupte de corp[15]. Pentru această antropologie, omul e o creatură a lui Dumnezeu, la fel ca ansamblul lumii : ruptura dintre om şi corpul său, aşa cum există în tradiţia platoniciană sau orfică[16], constituie pentru ea un non–sens. Lumea a fost creată prin cuvînt, „prin gura lui Yhwh, cerurile au fost făcute, iar prin suflul gurii sale, întreaga lui armată..., căci a spus şi totul s-a făcut ; el a poruncit şi totul a existat" (p. 33). Materia constituie o emanaţie a cuvîntului, ea nu e încremenită, moartă, divizată, nesolidară cu celelalte forme de viaţă. Nu este nedemnă, ca în dualism. Încarnarea reprezintă realitatea omului, nu fără artefact. „Nu percep un «corp», care ar conţine un «suflet» ; percep imediat un suflet viu, cu toată bogăţia inteligibilităţii sale, pe care o descifrez în sensibilul ce mi-e dat. Acest suflet e pentru mine vizibil şi sensibil, pentru că se află în lume, pentru că a asimilat elementele care l-au hrănit, pe care le-a integrat şi care îl fac să fie trup. Esenţa acestui trup care e omul este sufletul. Dacă se ia sufletul, nu rămîne nimic, nu rămîne un «corp». Nu rămîne nimic, dacă nu praful lumii. De aceea, ebraica foloseşte pentru a desemna omul viu fie termenul «suflet», fie «trup», care vizează o singură şi aceeaşi realitate, omul ce trăieşte în lume" (pp. 95–96).

De altfel, cuvîntul corp poate exista astfel în numeroase societăţi africane, dar poate desemna, de la un loc la altul, noţiuni foarte diferite. În societăţile rurale africane, persoana nu este limitată de conturul corpului său, închisă în sine. Pielea sa şi consistenţa trupului său nu constituie graniţa individualităţii sale. Ceea ce înţelegem prin persoană e conceput în societăţile africane sub o formă complexă, plurală. Opoziţia esenţială se află în structura holistă a acestor societăţi, unde omul nu este un

[15] Claude Tresmontant, *ibid.*

[16] În acelaşi fel la canaci, cunoaşterea este o modalitate fizică de apropriere şi nu un act pur intelectual. Astfel, Maurice Leenhardt observă că obiceiul melanezian de a consulta pe cineva se foloseşte de întrebarea „care ţi-e stomacul?" Un canac cu vagi cunoştinţe de franceză, întrebat în legătură cu părerea cuiva despre satul său, răspunde : „Eu nu cunosc stomacul pentru ea". Cunoaşterea melaneziană e corporală, nu se face prin spirit, printr-un eu ontologic distinct, mai exact cunoaşterea canacă este existenţială.

individ (adică indivizibil şi distinct), ci un nod de relaţii. Omul e contopit într-o comunitate de destin, unde relieful său personal nu reprezintă indiciul unei individualităţi, ci o diferenţă favorabilă pentru complementarităţile necesare vieţii colective, un motiv singular în armonia diferenţială a grupului. Identitatea personală a africanului nu se opreşte la corp, acesta nu-l separă de grup, ci, dimpotrivă, îl include. „Nu e vorba că etnologii neagă diversitatea indivizilor înecîndu-i pe toţi într-o comunitate primară, ce ar constitui singura realitate adevărată, notează Roger Bastide, el recunoaşte că există oameni timizi şi oameni îndrăzneţi, oameni cruzi şi persoane amabile, dar aceste caractere se organizează în acelaşi univers, constituie unitatea ultimă a lucrurilor, care e unitatea unei ordini. O ordine în care persoana dispare în spatele personajului, deoarece el este cel ce se stabileşte între «statute» diferenţiale şi nu este cel al complementarităţii contingente de temperamente multiple."[17] Omul african tradiţional se scufundă în cosmos, în comunitatea sa, el ţine de strămoşii săi, de propriul univers ecologic şi toate acestea în străfundurile fiinţei sale[18]. Rămîne un fel de intensitate, conectată la diferite niveluri de relaţii. Din această reţea de schimburi îşi obţine el principiul existenţei.

În societăţile occidentale de tip individualist, funcţia corpului este de a întrerupe energia socială ; în societăţile tradiţionale, corpul, dimpotrivă, unifică energia comunitară. Prin corp, fiinţa umană se află în comunicare cu diferitele cîmpuri simbolice care dau sens existenţei colective. Dar „corpul" nu e persoana, căci alte principii stau la baza acesteia. Astfel, la populaţia dogon[19], unde persoana e constituită prin articularea de planuri diferite, incluzînd în mod foarte singular ceea ce occidentalul are obiceiul de a numi corp. La populaţia dogon, persoana este compusă :

---

[17] Roger Bastide, *Le principe d'individuation*, în *La notion de personne en Afrique noire*, Paris, CNRS, 1973, p. 36.

[18] Vezi, de exemplu, Louis–Vincent Thomas, *Le pluralisme cohérent de la notion de personne en Afrique noire traditionnelle*, în *La notion de personne en Afrique noire*, *op. cit.*, p. 387.

[19] Ne bazăm aici pe cartea clasică Geneviève Calamé–Griaule, *Ethnologie et langue, la parole chez les Dogon*, Paris, Gallimard, 1965, pp. 32 sq. ; Germaine Diéterlen, *L'image du corps et les composantes de la personne chez les Dogon*, în *La notion de personne en Afrique noire*, *op. cit.*, pp. 205 sq.

a) Dintr-un corp : partea materială a omului şi „polul de atracţie al principiilor sale spirituale", un „grăunte de univers" ; substanţa sa combină cele patru elemente, ca orice lucru care există : apa (sîngele şi lichidele din corp), pămîntul (scheletul), aerul (suflul vital) şi focul (căldura animală). Corpul şi cosmosul sînt indisolubil legate, constituite din aceleaşi materiale, la scări dimensionale diferite. Corpul nu-şi găseşte deci principiul în el însuşi, ca în anatomia şi fiziologia occidentale ; elementele care îi dau un sens trebuie căutate în altă parte, în participarea omului la jocul lumii şi al comunităţii sale. Omul există ca parte din cosmos, nu prin el însuşi, ca în tradiţia tomistă sau occidentală, unde imanenţa corpului, în măsura în care este materie, stă la baza existenţei subiectului. Anatomia şi fiziologia dogon leagă de asemenea omul de cosmos printr-o ţesătură de corespondenţe.

b) „Opt seminţe simbolice sînt localizate în clavicule. Aceste seminţe simbolice, principalele cereale din regiune, constituie baza alimentaţiei la populaţia dogon, formată în majoritate din agricultori ; acest simbol exprimă «consubstanţialitatea» omului şi a seminţei, fără de care el nu ar putea trăi." (Germaine Calamé–Griaule, p. 34) Copiii primesc la naştere aceleaşi seminţe ca părinţii lor. Bisexualitatea inerentă fiinţei umane este marcată aici prin faptul că, în general, dogonul primeşte în clavicula dreaptă patru seminţe „masculine" de la tatăl său şi de la ascendenţii săi ignatici, iar în clavicula stîngă, patru seminţe „feminine" de la mama sa şi de la ascendenţii săi uterini. Prin aceste seminţe, persoana e marcată în filiaţia grupului şi se înrădăcinează şi în principiul ecologic ce stă la baza vieţii dogon. Seminţele compun un fel de balansier vital, existenţa omului fiind legată de germinarea lor.

c) Forţa vitală (*nàma*), al cărei principiu se află în sînge. Marcel Griaule o defineşte ca pe „o energie activă, impersonală, inconştientă, repartizată în toate animalele, vegetalele, în fiinţele supranaturale, în lucrurile din natură, şi care tinde să persiste în fiinţa sa, suport căruia îi este afectată temporar (fiinţă muritoare) sau etern (fiinţă nemuritoare)"[20]. *Nàma* rezultă din suma de *nàma* date de tată, de mamă şi de strămoşul ce renaşte în el.

[20] Marcel Griaule, *Masques dogons*, Institut d'Ethnologie, Paris, 1938, p. 160.

d) Cele opt *kikinu*, principii spirituale ale persoanei, împărţite în două grupuri de cîte patru (masculi sau femele, inteligente sau proaste), gemene două cîte două. Ele contribuie, în funcţie de determinarea lor, la schiţarea psihologiei persoanei, a dispoziţiei sale. Sînt localizate în diverse organe ale corpului, mai pot sta în rezervă în diferite locuri (o mlaştină, un altar, un animal...), în funcţie de momentele psihologice trăite de cei ce le poartă.

Pot fi evocate astfel şi alte reprezentări ale persoanei pe pămîntul african. Dar se presimte deja numărul de percepţii ale „corpului" ce pot fi întîlnite. Definiţia corpului e dată întotdeauna în negativ faţă de cea a persoanei. Nu este deloc o realitate evidentă, o materie incontestabilă : „corpul" nu există decît construit din punct de vedere cultural de către om. E o privire aruncată asupra persoanei de către societăţile umane, care îi cercetează contururile fără a-l distinge, în cea mai mare parte a timpului, de omul pe care-l încarnează. De unde paradoxul societăţilor pentru care „corpul" nu există sau al societăţilor pentru care „corpul" constituie o realitate atît de complexă, încît sfidează înţelegerea occidentalului. La fel, pădurea e evidentă la prima vedere, dar există pădurea indianului şi cea a căutătorului de aur, cea a militarului şi cea a turistului, cea a negustorului de plante medicinale şi cea a ornitologului, cea a copilului şi cea a adultului, cea a fugarului şi cea a călătorului... La fel, corpul nu dobîndeşte sens decît prin privirea culturală a omului.

Înţelegerea relaţiilor dintre corp şi modernitate impune o genealogie, un fel de „istorie a prezentului" (M. Foucault), o revenire asupra noţiunii de corp în *einstellung* occidentală, ca şi o reflecţie asupra noţiunii de persoană, fără de care nu s-ar putea înţelege mizele acestei relaţii. Vom vedea, încetul cu încetul, de-a lungul timpului, cucerind teren o concepţie paradoxală asupra corpului. Pe de o parte, corpul ca suport al individului, frontieră a raportului său cu lumea ; şi, la alt nivel, corpul disociat de om, căruia îi conferă prezenţa sa, şi aceasta prin modelul privilegiat al maşinii. Vom vedea legăturile strînse dintre individualism şi corpul modern.

Capitolul 2

LA SURSELE UNEI REPREZENTĂRI MODERNE A CORPULUI : OMUL DISECAT

Corpul popular

Civilizația medievală și chiar cea renascentistă este un amestec confuz de tradiții populare locale și de semnificații creștine. E vorba de un „creștinism folclorizat", după fericita formulă a lui Jean Delumeau, care alimentează relațiile omului cu mediul său social și natural. O antropologie cosmică structurează cadrele sociale și culturale. Omul nu se distinge de țesătura comunitară și cosmică în care e inserat, se contopește cu mulțimea semenilor săi, fără ca singularitatea lui să facă din el un individ în sensul modern al termenului. El ia cunoștință de identitatea sa și de înrădăcinarea sa fizică în interiorul unei rețele înguste de corespondențe.

Pentru ca „individualizarea prin materie", adică prin corp, să funcționeze, pe plan social, trebuie așteptată dezvoltarea individualismului. Atunci, corpul va fi, efectiv, proprietatea omului, încetînd să mai fie esența sa. Pe planul reprezentărilor, o teorie a corpului ca obiect independent de om, legat totuși de acesta, găsindu-și în el propriile resurse (specificitatea vocabularului anatomic și fiziologic), va dobîndi atunci o importanță socială sporită. Dar în colectivitățile umane de tip tradițional, holist[1], domină un

[1] Adoptăm aici definiția holismului (noțiunea de comunitate este utilizată aici în același sens structural) dată de Louis Dumont : „o ideologie care pune în valoare totalitatea socială și neglijează sau subordonează individul uman". Louis Dumont, *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris, Seuil, 1983, p. 263.

fel de identitate de substanță între om și lume, o complicitate fără cusur, în care intervin aceleași componente. La fel cum omul din aceste societăți nu este separabil de corpul său, nici lumea nu e separabilă de om. Despărțirea va fi introdusă de către individualism și cultura savantă.

Pentru a discerne ce reprezentări ale omului (și ale corpului său) le precedă pe cele care ne caracterizează astăzi, se impune o întoarcere la sărbătoarea populară medievală. Se știe în ce măsură aceasta se află în centrul socialității, mai ales în secolul al XV-lea. Dar înțelegerea sensului sărbătorii medievale presupune abandonarea semnificațiilor noastre contemporane. Carnavalul și sărbătorile înrudite : cele ale nebunilor, ale măgarului, ale Inocenților etc., misterele, satirele, farsele, „rîsul pascal", tapajele, aparțin unei regiuni uitate a istoriei.

În sărbătorile Carnavalului, de exemplu, corpurile se amestecă, indistinct, țin de aceeași stare a comunității aduse la incandescență... Nimic nu e mai străin acestor festivități decît ideea de spectacol, de îndepărtare și de apropriere doar prin intermediul privirii. În fervoarea străzii și a pieței publice, e imposibil să stai deoparte, fiecare om participă la efuziunea colectivă, la adunătura confuză ce rîde de uzanțele și de preceptele religiei. Principiile cele mai sacre sînt luate în zeflemea de bufoni, de nebuni, de regii Carnavalului ; parodiile, ironiile abundă din toate părțile. Perioada Carnavalului suspendă provizoriu obiceiurile împămîntenite și le favorizează renașterea și regenerarea prin această trecere la paradoxal. Este căutarea unui al doilea suflu, după ce marele rîs din piața publică a purificat spațiul și oamenii. Carnavalul instituie regula încălcării legilor, duce oamenii la o eliberare de pulsiunile de obicei refulate. *Intervallum mundi*, începerea unui alt timp în timpul oamenilor și al societăților unde trăiesc ei. Seriozitatea vieții se face țăndări în fața rîsului nestăpînit al colectivității unite în același sacrificiu ritual al convențiilor. Sărbătoare tipic comunitară unde ansamblul oamenilor tinde provizoriu către comuniune, dincolo de tensiunile oricărei vieți sociale. Trebuie de toate pentru a alcătui o lume : Carnavalul duce această conștiință la un maximum de intensitate. Plăcerile Carnavalului celebrează faptul de a exista, de a trăi împreună, diferiți, chiar inegali, fragili și puternici totodată, fericiți și triști, emoționați și frivoli, muritori și nemuritori.

În schimb, sărbătorile oficiale instituite de păturile conducătoare nu se disting de convenţiile obişnuite, nu oferă evadări către o lume integrantă, ci dimpotrivă. Ele se bazează pe separare, ierarhizează actorii, consacră valorile religioase, sociale şi atestă astfel germenele unei individualizări a oamenilor. Carnavalul dezleagă şi confundă, acolo unde sărbătoarea oficială fixează şi distinge. Răsturnările operate de festivităţile Carnavalului, timp de excese şi de risipă, ilustrează sfîrşitul şi renaşterea lumii, noua primăvară a vieţii.

Corpul grotesc al sărbătorilor carnavaleşti se opune în mod radical corpului modern. Este un intermediar între oameni, semnul alianţei. Nu e un corp separat, astfel că noţiunea de „corp grotesc" trebuie să ocolească echivocul. Corpul în societatea medievală şi *a fortiori* în tradiţiile Carnavalului nu se distinge de om, cum se întîmplă, dimpotrivă, cu corpul din modernitate, privit ca factor de individuaţie. Ceea ce refuză cultura populară a Evului Mediu şi a Renaşterii este tocmai principiul individuaţiei, separarea de cosmos, ruperea omului de corpul său. Regresul treptat al rîsului şi al tradiţiilor din piaţa publică marchează apariţia corpului modern ca entitate, ca semn de distincţie al unui om faţă de altul.

Corpul grotesc e format din proeminenţe, din protuberanţe, debordează de vitalitate, se amestecă cu mulţimea, imposibil de separat, deschis, în contact cu cosmosul, nemulţumit de limitele pe care nu încetează să le depăşească. Este un fel de „mare corp popular al speciei" (Bakhtine), un corp veşnic renăscînd : plin de o viaţă ce se naşte sau de o viaţă ce se pierde, pentru a renaşte. „Corpul grotesc, spune Bakhtine, nu e demarcat de restul lumii, nu e închis, terminat, nici desăvîrşit, ci se depăşeşte pe sine, trece dincolo de propriile limite. Accentul se pune pe părţile corpului unde acesta este fie deschis lumii exterioare, fie că se află el însuşi în lume, adică la orificii, la protuberanţe, la toate ramificaţiile şi excrescenţele : gura deschisă, organele genitale, sînii, falusul, pîntecele proeminent, nasul."[2] Adică toate organele care vor fi ale ruşinii în cultura burgheză.

Activităţile în care se complace omul carnavalesc sînt tocmai cele unde se depăşesc limitele, unde corpul debordează, îşi trăieşte în

[2] Mikhail Bakhtine, *L'oeuvre de François Rabelais et la culture populaire au Moyen Age et à la Renaissance*, Paris, Gallimard, col. „Tel", p. 35.

plenitudine expansiunea spre exterior : actul sexual, sarcina, moartea, mîncatul, băutul, satisfacerea nevoilor naturale. Şi toate acestea cu o sete cu atît mai mare cu cît existenţa populară e precară, perioadele de lipsuri frecvente şi îmbătrînirea precoce. E un fel de corp provizoriu, mereu în transfigurare, fără odihnă. Un corp veşnic uimit, ce nu poate decît forfoti, de excese pe care le caută fără a obosi. Există numeroase ilustrări în opera lui Rabelais sau, la un nivel diferit, în cea a lui Cervantes sau a lui Boccaccio. Accentul se pune pe activităţile unui om inseparabil de corpul său, de comunitatea sa şi de cosmos.

Deja în secolul al XVI-lea, în clasele educate ale societăţii, se conturează corpul raţional, care prefigurează reprezentările noastre actuale, marchează graniţa de la un individ la altul, închiderea subiectului. Este un corp neted, moral, fără asperităţi, limitat, reticent la orice eventuală transformare. Un corp izolat, separat de altele în poziţie de exterioritate cu lumea, închis în el însuşi. Organele şi funcţiile carnavaleşti vor fi treptat depreciate, devenind obiecte ale pudorii, personalizate. Sărbătorile vor fi mai ordonate, bazate mai mult pe separare decît pe confuzie[3].

O antropologie cosmică

Carnavalul revelează un regim al corpului care nu se rezumă la subiect, ci îl depăşeşte pentru a-şi lua constituenţii şi energia din lumea dimprejur. Omul, imposibil de distins de înrădăcinarea sa fizică, este perceput prin includerea sa în cadrul forţelor ce controlează universul. Separarea rămîne limitată la noile clase conducătoare pe plan economic şi ideologic, nu şi-a exercitat influenţa în clasele populare, unde persistă o cunoaştere tradiţională. Burghezia şi reformaţii sînt propagatorii cei mai hotărîţi ai unei viziuni asupra lumii pe cale să apară şi care pune în centrul său individul, privind natura cu ochii unei raţionalităţi în devenire.

[3] Despre represiunea festivităţilor populare începînd cu remanierea culturală ce debutează atunci şi dă rezultate începînd cu secolul al XVII-lea şi vizează, sub controlul Bisericii şi al statului, să stigmatizeze cunoaşterea populară, vezi R. Muchembled, *Culture populaire et culture des élites*, Paris, Flammarion, 1978.

În clasele populare, *persona* rămîne subordonată unei totalităţi sociale şi cosmice, care o depăşeşte. Frontierele trupului nu marchează limitele monadei individuale. O reţea de corespondenţe amestecă într-un destin comun animalele, plantele, omul şi lumea nevăzută. Totul se leagă, totul răsună împreună, nimic nu este indiferent, orice eveniment semnalează ceva. Lévy–Bruhl vorbea altădată, pentru societăţile tradiţionale, de o mentalitate „primitivă" guvernată de legile participării, legată prin simpatie de toate formele animate sau inerte care există în mediul unde trăieşte omul. E. Cassirer a evocat şi el acest sentiment de continuitate, de „comunitate a tot ce trăieşte", ce face imposibilă detaşarea unei forme de viaţă de restul lumii.

Prin această reprezentare, diversificată la nesfîrşit în formele sale culturale, dar care lasă să i se vadă cu uşurinţă structura antropologică, nu există nici o ruptură calitativă între trupul omului şi trupul lumii. Principiul fiziologiei umane e conţinut în cosmologie. Corpul uman este, în tradiţiile populare, vectorul unei includeri, nu motivul unei excluderi (în sensul în care corpul va defini individul şi îl va separa de ceilalţi, dar şi de lume) ; el leagă omul de toate energiile vizibile şi invizibile ce parcurg lumea. Corpul nu constituie un univers independent, întors spre sine precum modelul anatomic, codurile de politeţe sau modelul mecanicist. Omul, voinic (în sens simbolic), este un cîmp de forţe, putînd acţiona asupra lumii şi mereu supus influenţei acesteia.

Este ceea ce arată şi vrăjitoria populară : o înscriere a omului într-o ţesătură holistă, unde totul se află în interrelaţie, unde un gest are influenţă asupra cosmosului şi declanşează anumite forţe în mod deliberat (vrăjitoria) sau din neatenţie. În *Les évangiles des quenouilles*, o trecere în revistă a cunoştinţelor tradiţionale feminine, publicată în 1480 la Bruges, se găseşte un repertoar organizat al credinţelor despre boală, viaţa cotidiană, educarea copiilor, leacuri, corpul omenesc etc., ce ilustrează această forţă înconjurătoare care conduce lumea. Datorită unui ansamblu de cunoştinţe tradiţionale, este posibil s-o supui, s-o utilizezi în propriul avantaj sau s-o dezlănţui asupra cuiva cînd vrei să-i faci rău. Să dăm cîteva exemple : „Dacă urinezi între două case sau contra soarelui,

faci boala de ochi numită albeață"[4]. „Pentru ca să nu rămîi înțepenit de cap sau de mijloc, trebuie să nu mănînci cap sau carne de pisică sau de urs." (p. 75) „Cînd urlă cîinii, trebuie să-ți astupi urechile, pentru că aduc veşti proaste. Dimpotrivă, trebuie să auzi calul cînd țipă sau nechează." (p. 76) „Cel ce bea apă sfințită duminica la slujbă va alunga diavolul cel rău, care nu se va putea apropia de el la mai mult de şapte picioare toată săptămîna." (p. 78) „Cînd s-a născut un copil, dacă e băiat, trebuie dus la tatăl său şi trebuie să i se pună picioarele pe piept, căci astfel copilul nu va avea o moarte urîtă." (p. 106) Fiecare cuvînt din *Les évangiles des quenouilles* evocă o corespondență simbolică ce subordonează strîns toate componentele animale, vegetale, minerale, climaterice sau umane, unor filoane subtile de energie, unor cauzalități singulare, unde se pare că hazardul sau indiferența nu au niciodată posibilitatea să cîştige.

Pe multe pagini frumoase, L. Febvre a evocat, în acest sens, „fluiditatea unei lumi unde nimic nu e strict delimitat, unde ființele înşele, pierzîndu-şi granițele, îşi schimbă într-o clipă, fără a provoca altfel obiecții, forma, aspectul, dimensiunea, chiar regnul", ca şi cum am spune : şi iată atîtea poveşti despre pietre care prind viață, se mişcă şi avansează : iată arborii care învie ; iată animalele ce se comportă, în sfîrşit, ca oamenii şi oamenii care se transformă, după bunul lor plac, în animale. Caz tipic, cel al vîrcolacului, al ființei omeneşti ce se poate găsi în acelaşi timp în două locuri distincte, fără ca nimeni să se arate surprins : „într-unul e om, în celălalt, animal"[5].

Privită din punctul de vedere al separării, categoria corpului este o abstracție, un non–sens. Atunci, omul nu poate fi privit izolat de corpul său, nici măcar după moarte. Astfel, se consideră că trupul victimei sîngerează cînd se află în prezența asasinului. Dacă un criminal scapă de justiție în timpul vieții, i se deshumează cadavrul şi e supus pedepsei pe care o merita. Lucien Febvre, pentru a-şi susține afirmația că semnificația imposibilului nu reprezintă o categorie a mentalității renascentiste, vorbeşte despre acel decapitat ce-şi ia capul în mîini şi începe să meargă

[4] *Les évangiles des quenouilles*, traduits et présentés par Jacques Lacarrière, Paris, Imago, 1987.

[5] Lucien Febvre, *François Rabelais et le problème de l'incroyance au XVI^e siècle*, Paris, Albin Michel, 1968, pp. 404–405.

pe stradă. Toată lumea îl vede : nimeni nu se poate îndoi. Şi aici se observă în ce măsură corpul rămîne solidar cu persoana. De unde abundenţa de metafore organice pentru desemnarea domeniului social sau a unora dintre elementele sale : corpul social e unitar precum omul. De la unul la celălalt, se întinde *un continuum*, înglobînd condiţia umană şi lumea naturală sub auspiciile Revelaţiei.

Se întîmplă totuşi ca unii criminali să fie tăiaţi bucăţi. Dar e vorba aici de oameni care s-au rupt în mod deliberat de legile comunităţii. Criminalul este un om lipsit de legături sociale, el îşi impune individualitatea împotriva voinţei şi valorilor grupului. *Colonia penitenciară* a lui F. Kafka prezintă o parabolă a destinului ce-l aşteaptă în compensaţia crimei. În această nuvelă, un călător asistă cu oroare la supliciul unui condamnat. Ofiţerul vorbeşte despre clemenţa de care beneficiază condamnaţii : „Condamnatului i se scrie cu grapa pe trup porunca pe care a încălcat-o“[6]. Acesta este atunci destinul criminalului : disidenţa sa realizează în miniatură o tăiere în bucăţi a corpului social, de aceea e pedepsit metaforic prin tăierea în bucăţi a propriului corp. Prin delictele de care s-a făcut vinovat, el şi-a dovedit detaşarea de comunitatea umană. Tortura vizează în el această încălcare a regulilor ce stau la baza pactului social. Nu e lipsit de semnificaţie faptul că primele cadavre oferite anatomiştilor au fost tocmai cele ale unor condamnaţi la moarte. Dar, totuşi, tăiat în bucăţi de călău sau de scalpelul anatomistului după execuţie, omul rămîne întreg din punct de vedere ontologic. Iar Biserica, chiar dacă permite disecţia[7] în mod foarte vigilent, are grijă ca omul „disecat“ să aibă parte de o slujbă (la care participă şi anatomistul şi asistentul său) înainte de a fi înmormîntat creştineşte. În ciuda crimelor sale, condamnatul nu încetează să aparţină corpului mistic al Bisericii.

---

[6] Franz Kafka, *La colonie pénitentiaire* (trad. Alexandre Vialatte), Gallimard, col. „Folio“, p. 16 [ed. rom. : Franz Kafka, *Colonia penitenciară*, trad. Mihai Izbăşescu, Iaşi, Editura Moldova, 1991, p. 99].

[7] Să nu uităm totuşi că mulţi anatomişti sau artişti, Vesalius, Michelangelo, Leonardo da Vinci de exemplu, recurgeau la contrabanda cu cadavre, căutînd în cimitire sau în jurul spînzurătorilor pentru a-şi procura corpurile de care aveau nevoie. Cf. David Le Breton, *La chair à vif : usages médicaux et mondains du corps humain*, Paris, Métailié, 1993.

Aneantizat din punct de vedere social, el rămîne om sub privirea lui Dumnezeu. Ritualul religios nu se adresează unei grămezi de carne dezmembrată, ci unui om, unui membru al *universitas*[8].

Relicvele

Rămăşiţele pămînteşti ale sfinţilor sînt şi ele tăiate în bucăţi, iar relicvele dispersate în toată creştinătatea. Dar în fragmentul de corp sanctificat e celebrată un fel de metonimie a slavei lui Dumnezeu. Relicvele ascund puteri favorabile : vindecarea bolilor, protejarea recoltelor, prevenirea epidemiilor, ocrotirea oamenilor în ceea ce fac etc., dar această putere de intervenţie asupra desfăşurării lucrurilor nu indică decît prezenţa lui Dumnezeu în ele. Organul prelevat din corpul sfîntului sau al sfintei este drumul pămîntesc cel mai scurt către împărăţia cerurilor. În relicve, corpul mistic al Bisericii se face simţit sub o formă tangibilă şi simplă, care răspunde dorinţelor celor mai mulţi oameni. Aceste *memoriae* favorizează o proximitate mai tangibilă a comunităţii cu acela pe care ea îl consideră creatorul său. Ele nu sînt adorate pentru ele însele, tot la fel cum nu sînt nici sfinţii, ale căror destine crude le evocă Jacques de Voragine în *La légende dorée*. Individualitatea sfîntului nu e decît o voce consonantă în concertul laudelor adresate lui Dumnezeu. El nu este un om ce trăieşte pentru sine, existenţa sa e traversată de comunitate. El nu există decît prin ea şi pentru ea. El poate astfel să-şi sacrifice viaţa fără durere. Sfinţii şi relicvele provenind din rămăşiţele lor pămînteşti sînt mijloace de intervenţie, de ajutor, formule de exprimare a credinţei faţă de Dumnezeu, pe care le împărtăşeşte colectivitatea. O urmă de individuaţie în aceste lucruri, fără îndoială, dar profund nuanţată de utilizarea relicvelor[9].

[8] Pentru noţiunea de *universitas*, vezi Pierre Michaud–Quentin, *Universitas, expressions du mouvement communautaire dans le Moyen Age latin*, Paris, Vrin, 1970, mai ales pp. 11–57.

[9] Despre relicve, vezi Nicole Hermann–Mascard, *Les reliques des saints : la formation coutumière d'un droit*, Paris, Klincksieck, 1975. Să-l amintim aici simbolic pe Sfîntul Pavel : „Căci precum trupul unul este, şi are mădulare multe, iar toate mădularele trupului, multe fiind, sînt un trup, aşa şi Hristos. Pentru că într-un Duh ne-am botezat noi toţi, ca să fim un singur trup" (I Cor. 12, 12).

Uneori corpul dezmembrat al sfîntului nu-şi mai dezvăluie esenţa metafizică de templu al Sfîntului Duh sub forma metaforei. Astfel, Piero Camporesi evocă, nu fără umor, dezmembrarea meticuloasă de care beneficiază în 1308 sora Chiara de Monfalco, moartă în miros de sfinţenie la mănăstirea augustinilor. Diferitele viscere sînt aranjate cu grijă într-un vas de pămînt, în vreme ce inima e pusă deoparte. Măicuţele, care fac ele însele toată această aranjare singulară, pentru a nu lăsa un bărbat să atingă un trup rămas virgin, admiră inima atît de plină de dragoste pentru Dumnezeu. Şi unele îşi amintesc atunci că au auzit-o adesea pe sora lor spunîndu-le că îl are pe „Isus Hristos crucificat în inimă". Cedînd unei intuiţii, ele împlîntă o lamă în inima preafericitei şi descoperă cu emoţie forma Crucii desenată de nervi. O cercetare mai minuţioasă permite descoperirea altui nerv ce reprezenta biciul cu care a fost bătut Hristos. Miracolul nu se opreşte aici. În faţa unei adunări de teologi, de judecători, de doctori şi de călugări convocaţi cu această ocazie, inima inepuizabilă a sorei Chiara dezvăluie, în faţa ochilor uimiţi ai martorilor, obiectele Patimii, precum „coloana, coroana de spini, cele trei cuie, lancea şi prăjina cu buretele, reprezentate atît de viu, încît Berangario, atingînd vîrful lăncii şi al celor trei cuie s-a ars, de parcă ar fi fost cu adevărat de foc"[10]. Relicva desprinsă din sfînt nu reprezintă semnul unei divizări a unităţii subiectului, ea nu singularizează corpul. Ea este o metonimie, încarnează, în stil propriu, „corpul mistic al Bisericii", unde toţi se confundă, în ciuda diferenţelor dintre ei. În acest sens, dezmembrarea rămăşitelor sfîntului nu traduce reducerea sa la un corp. Organul sustras semnifică persoana sfîntului, atestă mereu acţiunile sale trecute. Ne aflăm la antipodul disecţiilor operate de primii anatomişti pentru a cunoaşte interiorul invizibil al corpului uman (de această dată, detaşat de subiectul încarnat), pentru care identitatea subiectului contează prea puţin.

Corpul de neatins

Într-o lume aflată sub semnul transcendenţei creştine şi în care tradiţiile populare îşi menţin încă înrădăcinarea socială, omul (imposibil de deosebit

[10] Cf. Piero Camporesi, *La chair impassible*, Flammarion, 1986, pp. 7 sq.

de corpul său) este o cifră a cosmosului, iar a lua sînge, chiar dacă numai pentru a vindeca, înseamnă a distruge alianța, a încălca un tabu.

În articolul său despre meseriile licite și ilicite din Evul Mediu, Jacques Le Goff subliniază oprobriul ce-i lega pe chirurg, bărbier, măcelar și călău[11]. Asociere echivocă, prin care se atestă că, multă vreme, cei ce îngrijesc încălcînd limitele corpului nu se bucură de prea mult respect. Ca orice om pe care statutul său social îl pune în mod regulat în prezența unui tabu, chirurgii sînt personaje suspecte, îngrijorătoare, în ochii contemporanilor. Conciliul de la Tours din 1163 interzice medicilor monastici să ia sînge. Profesiunea medicală se schimbă în secolul al XII-lea[12], despărțindu-se în diferite categorii : cea a medicilor universitari, călugări mai abili în speculații decît în eficiență terapeutică. Ei nu intervin decît pentru bolile „externe", fără a atinge corpul bolnavului. Categoria chirurgilor, care încep cu adevărat să se organizeze la sfîrșitul secolului al XIII-lea și acționează la nivelul interiorului corpului, mergînd dincolo de tabu-ul sîngelui. Sînt adesea laici, disprețuiți de medici, din cauza ignorării științei scolastice. Ambroise Paré, maestru chirurg care descoperă ligatura arterelor pentru evitarea hemoragiilor, salvînd astfel nenumărate vieți, este ridiculizat de casta medicilor călugări fiindcă nu cunoaște latina. La sfîrșitul vieții sale, doar metodele încep să-i fie aplicate, Facultatea de medicină opunîndu-se încă retipăririi operei sale. Contează mai puțin pentru medic îngrijirea și vindecarea bolnavilor decît cunoașterea latinei. Și, în sfîrșit, categoria bărbierilor, rivali ai chirurgilor, ce trebuiau să cunoască utilizarea pieptenelui și a briciului, dar și diferitele puncte de sîngerare. Medicul ocupă poziția, în toate privințele privilegiată, a celui ce se presupune că știe, dar care nu se contaminează cu impuritatea sîngelui și disprețuiește corvezile înjositoare. Statutul celor trei profesiuni se definește începînd cu secolul al XIII-lea. Ierarhie subtilă care face

[11] Cf. Jacques Le Goff, *Pour un autre Moyen Age*, Paris, Gallimard, 1977, p. 93 [ed. rom. : Jacques Le Goff, *Pentru un alt Ev Mediu*, trad. Maria Carpov, București, Editura Meridiane, 1986, vol. 1, pp. 150 sq.] ; Marie-Christine Pouchelle, *Corps et chirurgie à l'apogée du Moyen Age*, Paris, Flammarion, 1983, pp. 119 sq.

[12] Vezi, de exemplu, Danièle Jacquard, *Le milieu médical du XII^e au XV^e siècle*, Genève, Droz, 1981.

din cea mai mare distanţă pînă la bolnav şi la corp, însemnul poziţiei sociale celei mai dorite şi mai prestigioase. Într-adevăr, îndepărtarea de corp e cea care stabileşte statutul acestor perspective diferite asupra omului bolnav. Mişcarea epistemologică şi ontologică, care ajunge la inventarea corpului, este în desfăşurare.

Naşterea individului

Ascensiunea individualismului occidental va face, treptat–treptat, să se ajungă la distincţia dualistă între om şi corpul său, nu dintr-o perspectivă direct religioasă, ci pe plan profan. Trebuie să ne punem întrebări acum privind legătura socială între individ şi corp, pentru a afla sursele reprezentării moderne a corpului.

Premisele apariţiei individului pe o scară socială semnificativă sînt reperabile în mozaicul italian din *Trecento* şi *Quattrocento*, cînd comerţul şi băncile joacă un rol economic şi social de o mare importanţă. Negustorul este prototipul individului modern, omul ale cărui ambiţii depăşesc cadrele stabilite, omul cosmopolit prin excelenţă, care face din propriul interes mobilul acţiunilor sale, chiar şi în detrimentul „binelui general". Biserica nu se lasă indusă în eroare, încercînd să se opună influenţei sale crescînde, înainte de a ceda teren, pe măsură ce nevoia socială de comerţ devine mai pregnantă. În ciuda anumitor lacune, J. Burckhardt vorbeşte despre apariţia acestei noţiuni noi de individ, care reprezintă, pentru unele straturi sociale privilegiate pe plan economic şi politic, începutul unei slăbiri a *continuum*-ului valorilor şi legăturilor dintre actori. În sînul acestor grupuri, individul tinde să devină centrul autonom al opţiunilor şi al valorilor sale. El nu mai este animat de grija faţă de comunitate şi de respectarea tradiţiilor. Desigur, această conştientizare, care acordă omului o marjă de acţiune aproape nelimitată, nu atinge decît o fracţiune a colectivităţii, în mod esenţial oamenii din oraşe, negustorii, bancherii. Precaritatea puterii politice în aceste state italiene îl face, de asemenea, pe prinţ să-şi dezvolte un spirit al calculului, al insensibilităţii, al ambiţiei, al voluntarismului de natură să-i pună în lumină individualitatea. Louis Dumont subliniază pe bună dreptate că gîndirea

lui Machiavelli, expresie politică a acestui individualism pe cale de apariție, marchează o „eliberare a rețelei holiste a scopurilor umane"[13].

Imaginea modernă a singurătății în care omul puterii suferă își manifestă atunci versiunea cea mai pregnantă în teama și neîncrederea nutrite în orice clipă de prinț față de năzuințele personale ale semenilor săi[14]. La umbra suveranului, sub protecția sa, apare o altă mare figură a individualismului născînd, cea a artistului. Sentimentul de a aparține lumii și nu doar comunității de origine se intensifică prin situația de exil în care se află mii de oameni datorită vicisitudinilor politice sau economice ale diferitelor state. Impunătoare colonii de exilați se creează în orașele italiene, cea a florentinilor la Ferrara, de exemplu. Departe de a se abandona în voia tristeții, acești oameni îndepărtați de orașele lor natale, de familiile lor, își dezvoltă sentimentul nou al apartenenței la o lume mai mare. Spațiul comunitar a devenit prea strîmt în ochii lor pentru a pretinde că le închide ambițiile în limitele sale. Unica frontieră admisă de acești oameni ai Renașterii este cea a lumii. Sînt deja indivizi, chiar dacă ei continuă, în multe privințe, să aparțină unei societăți în care legăturile comunitare rămîn puternice. Au dobîndit un grad de libertate față de legăturile anterioare, ce înainte era de neconceput.

Divina Comedie a lui Dante este contemporană cu această slăbire încă imperceptibilă a cîmpului social, care acordă în mod cumpătat unor mii de oameni sentimentul de a fi cetățean al lumii mai degrabă decît al unui oraș sau al unei regiuni. Aventura lui Vergiliu în infern este cea a unui individ, ea anunță deja punerea în valoare a poetului, a artistului. Această mare operă e scrisă în limba vulgară, ca pentru a spori exilul interior al lui Dante, constrîns să trăiască în afara Florenței. Dar, în ciuda necazului său, acesta poate spune cu exaltare : „Patria mea este lumea în general". Dumnezeul revelației, comunitatea, tradițiile locale devin referințe formale, ele nu ordonează în mod decisiv valorile și acțiunile unui om eliberat tot mai mult de *universitas*. *Uomo universale* începe să caute în convingerile sale personale orientarea relativă a acțiunilor sale asupra lumii. El își

[13] Louis Dumont, *Essai sur l'individualisme*, *op. cit.*, p. 79.

[14] Jacob Burckhardt, *La civilisation de la Renaissance en Italie*, vol. 1, Paris, Denoël, col. „Médiation", p. 9.

presimte importanța socială : nu mai sînt căile obscure ale providenței cele care pot decide legat de viața sa sau de cea a societății, el știe de acum că singur își fabrică destinul și că decide forma și sensul ce le poate lua societatea unde trăiește. Eliberarea de religios duce la conștiința responsabilității personale, curînd va duce la eliberarea de politic o dată cu apariția democrației.

Inventarea chipului

Geografia chipului se transformă. Gura încetează să mai fie căscată, gurmandă, loc al apetitului nestăvilit sau al strigătelor din piața publică, ea devine acum tributară unei semnificații psihologice, la fel de expresivă ca și celelalte părți ale feței. Adevăr unic al unui om unic, epifanie a subiectului, a *ego cogito*. Corpul din modernitate încetează să privilegieze gura, organ al avidității, al contactului cu ceilalți prin vorbire, strigăt sau cîntec, prin băutură sau hrană. Incandescența socială a carnavalului și a sărbătorilor populare devine mai rară. Axiologia corporală se modifică. Ochii sînt organele beneficiare ale influenței crescînde a „culturii savante". Orice interes al chipului se concentrează în ei. Privirea, cu semnificație minoră pentru oamenii din Evul Mediu și chiar din Renaștere, dobîndește o soartă mai importantă în secolele ce vin. Semnificație a distanței, a devenit semnificația cheie a modernității, pentru că autorizează comunicarea, păstrînd atitudinea rezervată a interlocutorilor.

În secolul al XV-lea, portretul individual devine în mod semnificativ una dintre primele surse de inspirație ale picturii, răsturnînd în cîteva decenii tendința bine stabilită pînă atunci de a nu reprezenta persoana umană fără a recurge la o figură religioasă. Înfloririi creștinismului îi corespunde o respingere a portretului[15], legată de teama că surprinderea imaginii omului să nu fie cea a omului însuși. Portretul nu e perceput ca un semn, ca o privire, ci ca o realitate ce expune persoana. La începutul Evului Mediu, doar înalții demnitari ai Bisericii sau ai Regatului lasă portrete

[15] Dar acestea erau pe atunci foarte stilizate, fără marcă reală de individuație.

ale persoanelor lor, dar protejate de vrăjitorii prin consonanța religioasă a scenelor unde apar, înconjurați de personaje celeste. Exemplul Papei face ca donatori bogați să dorească a li se introduce imaginea în operele religioase (fresce, manuscrise, apoi spatele altarelor), la a căror realizare contribuie cu generozitate. Donația la adăpostul unui sfînt patronaj îi permite donatorului să-şi asigure propria perenitate, amestecîndu-şi prezența cu aceea a unor înalte personaje ale istoriei creştine. În secolul al XIV-lea, alte suporturi primesc portretele : spatele altarelor, fațadele hotelurilor şi primele picturi de şevalet. În spatele altarelor, donatorul e cel mai adesea reprezentat în compania sfinților, dar uneori, şi mai ales pe părțile exterioare, se întîmplă să fie reprezentat izolat. În special cu Jan Van Eyck afiliația neapărat religioasă a prezenței donatorului se estompează. *Fecioara cancelarului Rolin* (circa 1435) pune față în față, ca într-o discuție cordială între soți, Fecioara şi donatorul. Topografia pînzei nu distinge Fecioara de omul profan : spațiul împărțit este egal pentru cei doi interlocutori. *Portretul familiei Arnolfini* (1434) celebrează fără consonanță direct religioasă intimitatea casnică a doi soți. La picioarele lor stă întins un cățel, care amplifică dimensiunea personală a scenei. Are loc o alunecare de la celebrarea religioasă înspre celebrarea profanului. Către 1380, totuşi, Girard d'Orléans a deschis drumul, semnînd unul dintre primele tablouri de şevalet unde figura doar profilul lui Ioan cel Bun.

În secolul al XV-lea, portretul individual, detaşat de orice referință religioasă, ia avînt în pictură, la Florența ca şi la Veneția, în Flandra ca şi în Germania. Portretul devine tablou prin el însuşi, suport al unei memorii, al unei celebrări personale fără altă justificare. Preocuparea față de portret şi deci, în mod esențial, față de chip, va primi o importanță tot mai mare de-a lungul secolelor (fotografia înlocuind pictura : astfel, numărul actelor de identitate, fiecare purtînd o fotografie, de care dispunem astăzi. Individuația prin corp rafinîndu-se aici prin individuația prin chip).

Pentru a înțelege toate acestea, trebuie amintit că fața este partea cea mai individualizată, cea mai singularizată a corpului. Chipul reprezintă cifrul persoanei, de unde utilizarea sa socială într-o societate în care individul începe, încet, să se afirme. Promovarea istorică a individului o

marchează paralel pe cea a corpului şi mai ales pe cea a chipului. Individul nu mai este *membrul* nedetaşabil de comunitate, de corpul social, el devine un corp prin el însuşi. Noua preocupare faţă de importanţa individului duce la dezvoltarea unei arte centrate direct pe persoană şi la rafinarea reprezentării trăsăturilor, o preocupare faţă de singularitatea subiectului, pe care secolele precedente o ignoraseră din punct de vedere social. Individualismul marchează apariţia omului închis în corpul său, marchează diferenţa sa, şi toate acestea în epifania chipului[16].

Ascensiunea individualismului

Corolar al acestei dezvoltări a individualismului în Europa occidentală, gloria atinge tot mai mulţi oameni : poeţii se bucură în timpul vieţii de un considerabil renume. Dante sau Petrarca ilustrează acest lucru. Altă trăsătură revelatoare, apariţia semnăturii pe operele pictorilor. Creatorii din Evul Mediu rămîn în anonimat, contopiţi în comunitatea oamenilor, cum sînt constructorii de catedrale. În schimb, artiştii din Renaştere îşi imprimă operele cu sigiliul lor personal. În lucrarea sa *Le grand atelier d'Italie*, André Chastel notează că „în a doua jumătate a secolului al XV-lea, autorul de tablouri tinde să se prezinte pe sine cu mai puţină discreţie decît altădată. Este momentul cînd semnătura începe să fie afişată cum se cuvine, sub formă de *cartellino* (foaie sau plăcuţă prezentînd numele artistului sau alte indicaţii despre execuţia operei). Se mai practică includerea frecventă a portretului autorului în unghiul drept al compoziţiei, cum a făcut Botticelli în *Adoraţia Magilor*, a familiei Medici (circa 1476). Aceste trăsături noi, ce abundă după 1460, dezvăluie aparent o conştiinţă mai clară a personalităţii"[17]. Vasari îi celebrează pe aceşti oameni aduşi dintr-o dată la o recunoaştere socială considerabilă. Artistul nu mai este valul de suprafaţă purtat de spiritualitatea mulţimilor, artizanul anonim ale marilor proiecte colective, el devine un creator

[16] Cf. David Le Breton, *Des visages. Essai d'anthropologie*, Paris, Métailié, 1992.
[17] André Chastel, *Le grand atelier d'Italie (1500–1640)*, Paris, Gallimard, 1965, pp. 177 sq.

autonom. Noțiunea de artist se încarcă cu o valență socială ce o distinge de celelalte profesiuni.

Orașele italiene din Renaștere se mîndresc că au adăpostit oameni celebri : sfinți, dar și oameni politici, poeți, savanți, filosofi, pictori etc. Compensînd o glorie și ambiții pe care nimic nu le mai oprește, funcționează ironia, ale cărei forme se dezvoltă tot mai mult începînd cu *Quattrocento*[18], formă de compensare, dar și de rezistență a grupului în fața unei autonomizări a indivizilor, care are loc în detrimentul său. Dar ironia nu are nimic comun cu rîsul din cultura populară, de esență comunitară. Ea este, într-o oarecare măsură, o ideologie a chipului, marchează o preocupare față de măsură, presupune distanța individuală. Dimpotrivă, rîsul popular concentrează esența carnavalescă a unui corp ce se desfășoară cu forță în hohote de rîs, nedistinct de om, un corp revărsîndu-se în natură, în cosmos, în mulțime, în exces (cf. *infra*).

Mișcarea de autonomizare relativă a actorilor din anumite grupuri sociale nu încetează să se accentueze pe măsură ce cadrele sociale ale economiei medievale explodează prin proliferarea intereselor personale. Economia medievală se opune, într-adevăr, structural, îmbogățirii unuia în detrimentul celorlalți. Ea se bazează pe măsură, pe preocuparea de a controla cel mai corect sumele alocate în schimbul unui serviciu. Acest *justum pretium* traduce noțiunea de „sacrificiu rezonabil, cerut consumatorului" (Henri Hauser), suficient pentru ca familia producătorului să-și ducă zilele. Regulile canonice în vigoare interzic împrumutul cu dobîndă. Calvin în 1545 distinge legile cerești de legile omului, pentru a justifica ideea de credit și a da astfel o legitimitate decisivă întreprinderii comerciale sau bancare. În paralel, de altfel, reformații, opunîndu-se instituțiilor ecleziastice, refuzînd autoritatea preotului, fac din religie o problemă de conștiință personală, punînd fiecare om în fața lui Dumnezeu fără alt intermediar, moment important al evoluției individualiste. În acest context, ia avînt capitalismul la sfîrșitul secolului al XV-lea și în secolul al XVI-lea, amplificînd individualismul de-a lungul veacurilor.

[18] J. Burckhardt, *op. cit.*, pp. 118 sq.

Corpul, factor de individuaţie

Cu sentimentul nou de a fi individ, de a fi el însuşi, înainte de a fi membrul unei comunităţi, corpul devine frontiera precisă ce marchează diferenţa de la un om la altul. „Factor de individuaţie", el devine ţinta unei intervenţii specifice : cea mai pregantă este cercetarea anatomică prin disecţia operată pe corpul uman. Ţesătura comunitară ce reunea de secole, în ciuda disparităţilor sociale, diferitele ordine ale societăţii sub egida teologiei creştine şi a tradiţiilor populare începe deci să slăbească. Structurarea individualistă îşi face drum încet–încet în universul practicilor şi al mentalităţilor din Renaştere. Limitat, la început şi timp de mai multe secole, la anumite straturi sociale privilegiate, la anumite zone geografice, în esenţă la oraşe..., individul se distinge de semenii săi. În acelaşi timp, reculul, apoi abandonarea viziunii teologice asupra naturii îl determină să considere lumea ce-l înconjoară o formă pură, indiferentă, o formă vidă din punct de vedere ontologic, pe care doar mîna omului are de acum autoritatea s-o modeleze. Această schimbare de distribuire a locului omului în cadrul cosmosului singularizează starturile burgheze. Individuaţia omului merge împreună cu desacralizarea naturii. Într-o asemenea lume a rupturii, corpul devine frontieră de la un om la altul. Pierzîndu-şi înrădăcinarea în comunitatea oamenilor, rupîndu-se de cosmos, omul din straturile cultivate din Renaştere consideră faptul încarnării sale dintr-un unghi contingent. El se descoperă stînjenit de un corp, formă vidă din punct de vedere ontologic, dacă nu depreciată, accidentală, un obstacol în faţa cunoaşterii lumii înconjurătoare (*infra*). Căci vedem acest lucru : corpul reprezintă un rest. Nu mai este semnul prezenţei umane, inseparabil de om, el e forma sa accesorie. Definiţia modernă a corpului presupune că omul e rupt de cosmos, rupt de ceilalţi, rupt de el însuşi, corpul fiind reziduul acestor trei separări.

Omul disecat

Indice fundamental al acestei schimbări de mentalitate care autonomizează individul şi proiectează o lumină aparte asupra corpului

uman, constituirea ştiinţei anatomice în Italia din *Quattrocento*, în universităţile din Padova, Veneţia, Florenţa mai ales, marchează o mutaţie antropologică importantă. O dată cu primele disecţii oficiale, la începutul secolului al XV-lea, apoi cu banalizarea relativă a acestei practici în secolele XVI şi XVII europene, trăim unul din momentele cheie ale individualismului occidental. În ordinea cunoaşterii, distincţia între corp şi persoana umană traduce simultan o mutaţie ontologică decisivă. Aceste diferite proceduri duc la inventarea corpului în *épistémè* occidental[19].

Înainte, corpul nu se distinge de subiectul căruia îi împrumută un chip. Omul nu poate fi disociat de corpul său, el nu se supune încă acestui paradox singular de *a avea* un corp. Pe toată durata Evului Mediu, disecţiile sînt interzise, chiar de neimaginat. Efracţia instrumentului în corp ar fi o violare a fiinţei umane, rezultat al creaţiei divine. Ar însemna şi atentarea la pielea şi la carnea lumii. În universul valorilor medievale şi renascentiste, omul se află în contact direct cu universul, el condensează cosmosul. Corpul nu e izolabil de om sau de lume : el este omul şi, pe scara sa, este cosmosul. O dată cu anatomiştii şi mai ales începînd cu *De corporis humani fabrica* (1543) a lui Vesalius, se naşte o distincţie implicită în *épistémè* occidental între om şi corpul său. Aici îşi are izvorul dualismul contemporan, care priveşte, într-un mod tot implicit, corpul în manieră izolată, într-un fel de indiferenţă faţă de omul căruia îi împrumută chipul. Corpul nu se mai se asociază cu verbul a fi, ci cu a avea. Dar ambiguităţile presărate în opera lui Vesalius sînt ilustrarea pregnantă a dificultăţii acestei treceri.

Primele disecţii practicate de anatomişti în scopul formării şi al cunoaşterii dovedesc o schimbare considerabilă în istoria mentalităţilor occidentale. O dată cu anatomiştii, corpul încetează să se epuizeze în totalitate în semnificaţia prezenţei umane. Corpul intră în imponderabilitate, e disociat de om, e studiat pentru el însuşi, ca realitate autonomă. El încetează să mai fie semnul ireductibil al imanenţei omului şi al ubicuităţii cosmosului. Dacă definim corpul modern ca pe indicele unei rupturi a omului cu el însuşi, al unei rupturi între om şi ceilalţi şi al unei rupturi între

[19] Despre istoria disecţiei şi consecinţele sale antropologice, cf. David Le Breton, *La chair à vif..., op. cit.*

om şi cosmos, găsim pentru prima oară aceste diferite momente în întreprinderea iconoclastă a primilor anatomişti şi mai ales începînd cu Vesalius. Totuşi, distincţia operată între prezenţa umană şi corp, acordîndu-i acestuia din urmă privilegiul de a fi interogat din punct de vedere ştiinţific şi în manieră specifică, indiferent de oricare altă referinţă (la om, la natură, la societate...), nu funcţionează decît în perioada sa de început, bîntuit încă multă vreme de reprezentările anterioare, aşa cum ilustrează în mod ciudat planşele din marea operă a lui Vesalius sau cele din numeroasele tratate de anatomie din secolele XVI–XVII. „În principiu, scrie astfel R. Caillois, nu ar trebui să existe imagini mai potrivite a fi strict documentare, căci, în acest domeniu, orice fantezie este vinovată şi periculoasă."[20] Obiectivităţii dorite a figurii anatomice, multă vreme într-adevăr, i se adaugă suplimente provenite dintr-un imaginar frămîntat, chiar torturat.

Disecţia aplicată omului nu este o întreprindere necunoscută înainte de Renaştere. Rareori fără îndoială, dar se pare că anticii o practicau. Galenus a deschis poate cîteva cadavre. Totuşi, Vesalius, ironic, subliniază că rectificările aduse lucrărilor sale printr-o practică mai regulată a anatomiei umane „ne demonstrează clar că n-a făcut niciodată el însuşi disecţia unui cadavru uman încă proaspăt. Indus în eroare de disecţiile sale pe maimuţe (să admitem că le-a considerat cadavre umane deshidratate şi pregătite pentru examinarea oaselor). I s-a întîmplat frecvent să-i taxeze, pe nedrept, de eroare pe vechii medici ce practicaseră disecţia fiinţelor umane. În plus, s-ar putea găsi la el numeroase concluzii greşite în ceea ce priveşte chiar maimuţele"[21]. Pînă în secolul al XVI-lea, cunoştinţele privind interiorul invizibil al corpului sînt furnizate de comentariile din jurul operei lui Galenus. Chiar Vesalius, în ciuda atacurilor de care nu-l cruţă, rămîne, în anumite puncte, influenţat de ilustrul său

[20] Roger Caillois, *Au coeur du fantastique*, în *Cohérences aventureuses*, Gallimard, p. 166.

[21] André Vésale, *La fabrique du corps humain*, Actes Sud–INSERM, 1987, p. 37. Această mică lucrare bilingvă (latină–franceză) nu reia, din păcate, decît prefaţa lui Vesalius din opera sa. Prefaţă la început pasionantă pentru o istorie a anatomiei şi deci şi despre gîndirea corpului în lumea occidentală.

predecesor. De fapt, tratatele de anatomie anterioare secolului al XVI-lea se bazează mai ales pe anatomia porcină, considerată pe atunci ca puțin diferită din punct de vedere structural de cea a omului. Corpul uman fiind de neatins, înseamnă că și omul, fragment al comunității și al universului, e de neatins. Încă în 1300, Papa Bonifaciu VIII se revoltă împotriva cruciaților care fierb carnea marilor personaje decedate pe pământuri străine spre a transporta mai ușor scheletul pînă în țara sa natală pentru înhumare. Este un semn, de altfel, că, pentru contemporani, omul rămîne nedisociat de corpul său, că nu-l putem distinge pe unul de celălalt. Dar Bonifaciu VIII, în bula sa *De Sepulturis*, condamnă cu hotărîre reducerea cadavrului la starea de schelet în numele dogmei învierii. Cadavrul nu poate fi dezmembrat, deteriorat, divizat, fără a compromite condițiile mîntuirii omului, pe care îl încarnează mereu. Corpul rămîne semnul omului, avem și aici dovada, dar de un alt ordin. A diviza un corp în bucăți înseamnă a distruge integritatea umană, a risca să-i compromiți șansele în perspectiva învierii. Corpul ține de registrul verbului a fi (omul e corpul său, dar mai e și altceva), nu intră încă în cel al verbului a avea (a avea un corp, eventual distinct de sine).

Dar sub egida unei suprapuneri de factori sociali, economici, politici, demografici etc., ale căror detalii privind circumstanțele depășesc cadrul studiului de față, trama culturală se transformă, tradițiile populare sînt combătute de păturile conducătoare, influența teologiei asupra spiritelor slăbește treptat, deschizînd calea unei secularizări a concepției legate de lume și a unei căutări a raționalității ce continuă și astăzi. Începînd cu Galilei, logica intelectuală pusă în mișcare într-o mulțime de domenii de către păturile savante din secolele XVI–XVII nu încetează să-și amplifice evoluția. Contra tradițiilor populare și a pozițiilor creștine, raționalitatea merge pe drumul său. Iar deschiderea corpurilor va fi jucat un rol deloc neglijabil în dinamica civilizației. Se cristalizează aici una dintre sursele actualei noastre reprezentări a corpului (și deci a omului). Cu Vesalius, se anunță o antropologie de alt ordin, care începe o cezură (nu încă pe-de-a-ntregul consumată) față de cea anterioară, ce făcea din om (și deci din corpul său) o parte din cosmos. Anatomia vesaliană este puțin diferită de aceea care caracterizează astăzi științele biomedicale, dar acesta nu e esențialul pentru noi. Ruptura epistemologică a lui Vesalius face posibilă gîndirea modernă a corpului, chiar dacă el doar o anunță.

Leonardo da Vinci şi Vesalius

„O, tu, care te dedai la speculaţii privind această maşină care este a noastră, nu te întrista să o cunoşti prin moartea altcuiva, ci bucură-te că intelectul nostru a fost dotat de către creator cu un asemenea instrument excelent." Acestea sînt cuvintele semnificative ale lui Leonardo din *Quaderni*. Şi, într-adevăr, căile anatomiei moderne sînt deschise de doi oameni foarte diferiţi. Chiar dacă istoria îi acordă o soartă favorabilă lui Vesalius (1514–1564), Leonardo (1452–1519) îl precedă în această aventură, disecînd vreo treizeci de cadavre şi scriind numeroase note şi dosare despre anatomia umană. Dar manuscrisele lui Leonardo nu au decît o influenţă redusă în epoca lor, iar apoi multă vreme cvasisecretă, din cauza neglijenţei moştenitorului său, Francisco Melzi, care se mulţumeşte, în cincizeci de ani, să recopieze doar cîteva fragmente din manuscrisul consacrat picturii. Leonardo da Vinci nu şi-a tipărit niciodată ideile sau desenele. Din cauza amplorii curiozităţilor şi a talentelor sale, a fost şi mai puţin făcut cunoscut de cercetătorii din secolele următoare. Aşa cum subliniază Georges Sarton, Leonardo a disprețuit cele două invenţii majore ale epocii sale : tipografia şi gravura[22], care ar fi putut face ca opera sa să pătrundă în acel secol şi să devină perenă, în loc s-o lase dispersată şi în paragină. Tratatele proiectate de Leonardo despre pictură sau anatomie nu văd lumina tiparului, la fel ca şi multe din invenţiile sale reunite doar în *Quaderni*. La moartea lui Melzi, acestea din urmă trec din mînă în mînă înainte de a cunoaşte o difuzare mai amplă, în special începînd din 1796, cînd Chamberlaine reproduce o parte din desenele anatomice într-un volum. Mai ales posibilitatea tipografilor de a reproduce manuscrisele în facsimil (la sfîrşitul secolul al XIX-lea) va face cunoscută definitiv amploarea şi calitatea muncii lui Leonardo în materie de anatomie. Vesalius n-a cunoscut, fără îndoială, niciodată aceste desene şi comentarii şi lui îi revine privilegiul de a introduce cunoştinţele anatomice în corpusul ştiinţei moderne.

[22] Georges Sarton, *Léonard de Vinci ingénieur et savant*, în *Léonard de Vinci et l'expérience scientifique du XVI^e siècle*, PUF, 1953 ; vezi, în acelaşi volum, Elmer Belt, *Les dissections anatomiques de Léonard de Vinci*.

Primele disecții oficiale au loc în universitățile italiene la începutul secolului al XIV-lea, avînd ca obiect cadavrele condamnaților. Ele se succed apoi la intervale regulate, sub controlul Bisericii, care cîntărește cu rigoare autorizațiile acordate. De unde solemnitatea acestor prime disecții : ceremonii lente etalate pe mai multe zile, realizate cu scopuri pedagogice la adresa unui public de chirurgi, bărbieri, medici și studenți. Ele se generalizează în secolul al XVI-lea, depășindu-și intenția inițială, pentru a lua amploare asemenea unui spectacol spre curiozitatea unui auditoriu compozit. Teatrele anatomice sînt menționate în ghidurile de călătorii. M. Veillon[23] citează un text din 1690, ce amintește prezența regulată a patru pînă la cinci sute de spectatori cu ocazia ședințelor publice de anatomie din grădinile regelui. Ne amintim, de altfel, în *Bolnavul închipuit*, de propunerea lui Diafoirus către Angélique : „Tot cu permisiunea tatălui dumneavoastră, vă invit să veniți într-una din zile – așa ca o distracție – să asistați la disecția unei femei, cînd o să iau și eu cuvîntul" (Actul II, scena 6)* . Mentalitățile din acest secol au devenit deschise la lucruri ce-ar fi umplut de oroare oamenii din epocile anterioare, inclusiv oamenii care exersau profesiunea vindecării, discipoli ai lui Galenus. Corpul nu mai vorbește pentru omul al cărui chip îl portretizează : unul se distinge de celălalt. Anatomiștii pornesc la cucerirea secretului trupului, indiferenți față de tradiții, tabu-uri, relativ liberi în legătură cu religia, ei pătrund în microcosmos cu aceeași independență de spirit ca și Galilei, revocînd printr-un termen matematic spațiul milenar al Revelației. M.–C. Pouchelle are dreptate cînd sugerează că, deschizînd corpul uman, anatomiștii „deschideau, poate, calea altor descoperitori, fisurînd, o dată cu frontierele corpului, frontierele lumii pămînteşti şi ale macrocosmosului"[24].

Primele lecții de anatomie efectuate pe baza unui cadavru se organizează asemenea unui comentariu al lui Galenus, iar distanța față

---

[23] Marie Veillon, *La naissance de la curiosité anatomique en France (milieu du XVI^e–XVII^e siècles)*, în *Ethique médicale et droits de l'homme*, Actes Sud–INSERM, 1988, pp. 233–250.

* Molière, *Bolnavul închipuit*, trad. Tudor Bogdan și Ștefan Crudu, în *Opere*, vol. IV, București, Editura de Stat pentru Literatură și Artă, 1958, p. 662 (n. trad.).

[24] Marie–Christine Pouchelle, *op. cit.*, p. 137.

de corpul disecat traduce o subtilă ierarhie socială. O miniatură din tratatul lui Guy de Chauliac (1363) surprinde admirabil această topografie simbolică articulată în jurul relației cu corpul. Scena are loc la Universitatea din Montpellier, unde se practică disecția, cu titlu excepțional, din 1315. La o mică distanță față de masa unde se află cadavrul, *magister*, cu o lucrare a lui Galenus în mînă, se mulțumește să citească cu voce tare textul consacrat. Cu cealaltă mînă, la distanță, indică organele despre care vorbește. Cei ce deschid corpul fac parte din două categorii diferite de bărbieri. Cel ce taie carnea este analfabet, al doilea, care desprinde organele pentru a susține cuvintele maestrului, e mai instruit. În această miniatură, sînt prezenți mai mulți clerici. De la bula lui Bonifaciu VIII, Biserica solicită autorizațiile pentru actul anatomic. O călugăriță, cu mîinile împreunate într-o atitudine de rugăciune, și un preot sînt acolo pentru a veghea la mîntuirea femeii expuse astfel curiozității publice. Se mai observă gravitatea chipurilor, solemnitatea postúrilor.

O altă planșă, provenind din *Anatomie de Mondo de Luzzi* (1532) de Latrian și Janot, ilustrează mai bine grija față de distanță a lui *magister*. La înălțimea catedrei, acesta din urmă citește o lucrare a lui Galenus, indicînd vag cu mîna organele pe care un bărbier se grăbește să le descopere, la ordinele unui cleric ce repetă cuvintele maestrului. În această planșă, călugării au dispărut. Între cele două tratate s-a interpus o schimbare de mentalitate.

Fabrica lui Vesalius

„În sfîrșit, la Padova, la școala cea mai celebră din univers..., mi-am consacrat sîrguința cercetărilor privind structura omului și, respingînd metodele ridicole utilizate în celelalte universități, m-am ocupat de anatomie și am predat-o astfel încît nimic din ce ne-au transmis strămoșii să nu rămînă în umbră."[25] În 1543, apare la Bâle *De corporis humani*

[25] A. Vésale, *La fabrique..., op. cit.*, p. 35. Despre viața și opera lui Vesalius, cf. C. D. O'Malley, *Andreas Vesalins of Brussels, 1514–1564*, Berkeley, University of California Press, 1964.

fabrica a lui Vesalius. Un tratat enorm de 700 de pagini, conținînd 300 de planșe gravate fără îndoială de Jean de Calcar, un elev al lui Tiziano. De la început, Vesalius își afirmă independența de spirit față de tradiția galenică. Frontispiciul lucrării (realizat, poate, de Tiziano) îl arată simbolic pe Vesalius intervenind asupra cadavrului. Gravura următoare îl prezintă din nou, invitînd cititorul să învețe lecția din cartea sa. El ține brațul gol al unui om jupuit, avînd alături o pană și o hîrtie pentru a nota în detaliu observațiile. O dată cu Vesalius, anatomia se eliberează de jurămîntul de credință față de Galenus. Apariția lucrării *Fabrica*, în același an ca și *De Revolutionibus* a lui Copernic, marchează o dată importantă a acestui proces ce duce la inventarea corpului în gîndirea occidentală. Și totuși, *Fabrica* spune multe despre obstacolele mentale care trebuie încă ridicate pentru a putea privi corpul în mod definitiv ca virtual distinct de om.

Vesalius se naște la Bruxelles în 1514. Casa părinților săi nu e departe de locurile unde se desfășoară execuțiile capitale.

Din punct de vedere istoric, de altfel, o parte din știința anatomică pe cale de apariție se profilează în umbra spînzurătorilor (sau în singurătatea nocturnă a cimitirelor). Cadavrele rămîn acolo pînă la descărnare. Primele observații ale lui Vesalius privind anatomia unamă își au sursa în privirea detașată, care uită metodologic omul, pentru a nu lua în considerare decît corpul. Vesalius își face studiile la Louvain, apoi la Paris, unde, conform legendei, frecventează adesea cimitirele și spînzurătorile, spre a-și procura cadavrele de care are nevoie pentru disecțiile clandestine. Pleacă apoi în Italia de Nord, propice pe atunci experiențelor iconoclaste. În 1537, devine doctor în medicină la Universitatea de Padova.

Planșele din *Fabrica* indică o mutație epistemologică încărcată de consecințe, dar ele plătesc un tribut semnificativ reprezentărilor anterioare ale omului și ale cosmosului. Anatomistul și artistul nu redau pe planșe o observare obiectivă a interiorului corpului uman, devenit vizibil. Transpunerea consistenței corpului pe spațiul cu două dimensiuni al paginii face orice duplicare imposibilă. Artistul, conturînd figurile anatomice sub privirea exigentă și complice a lui Vesalius, se înscrie într-o convenție, într-un stil. El operează o transpunere simbolică, în care preocuparea pentru exactitate, pentru fidelitatea față de obiect se suprapune jocului

confuz al dorinței, al morții, al angoasei. Pictarea celor jupuiți e departe de a fi neutră din punct de vedere afectiv în acest moment de început al reproducerii lor de mîna gravorului. Inconștientul artistului, cel al anatomistului, care veghează asupra fidelității detaliului, intervin în desenarea figurilor, în alegerea postúrilor lor, a fondului ce le adăpostește. Dincolo de acest aspect individual, care o determină, intervine în negativ trama socioculturală, adică suma interdicțiilor, a rezistențelor înrădăcinate în spirit față de actul anatomic. Angoasa, culpabilitatea înconjoară disecțiile şi suscită numeroase obiecții față de aceste violări ale integrității umane şi de acest voyeurism morbid al interiorului corpului. Multă vreme, pînă în secolul al XVIII-lea şi chiar după aceea, fiecare tratat de anatomie a reprezentat o rezolvare specifică a acestei dezbateri interioare care opunea setea de cunoaştere a anatomistului, pe de o parte, propriului inconştient şi rezonanțelor afective ale valorilor inerente epocii, ancorate în el, pe de altă parte.

Planşele din *Fabrica* şi din alte numeroase tratate dinainte de secolul al XVIII-lea prezintă corpuri torturate, unde alternează imagini încărcate de angoasă sau de oroare senină[26]. Ele oferă de-a lungul paginilor situații insolite dintr-un muzeu imaginar al torturii, un catalog oniric al

[26] Roger Caillois, căutînd o definiție a fantasticului în afara căilor bătătorite, în afara cercetării intenționate a scriitorilor sau a artiştilor, consacră pagini frumoase acestor tratate de anatomie : Roger Caillois, *Au coeur du fantastique, op. cit.*, pp. 165 sq. Evocînd mai sus imagini încărcate de angoasă, ne gîndim la anumite planşe din Vesalius, din T. Bertholin (frontispiciul din a sa *Anatomia Reformata*, 1651, este un model al genului), din G. Bilos, din Albinus (astfel, scheletele sale meditînd, confruntate deodată cu hipopotami în ale sale *Tabulae sceleti et musculorum corporis humani*) ; în privința ororii senine, exemplele ar fi numeroase : Gauthier d'Agauty, cu celebrul său „înger al anatomiei" foarte admirat de suprarealişti ; alte planşe în care el „deschide spatele sau pieptul unor tinere femei surîzătoare, admirabil coafate şi machiate, pentru a aduce la lumină structura țesuturilor corpurilor lor" (Roger Caillois, *op. cit.*, p. 172) sau Juan Valverde (1563), Charles Estienne (1546) etc. Pentru o vedere de ansamblu asupra tratatelor de anatomie, trimitem la Jacques–Louis Binet şi Pierre Descargues, *Dessins et traités d'anatomie*, Paris, Chêne, 1980 ; L. Choulant, *History and bibliography of anatomy illustration*, New York, Hoffner, 1962 ; A. H. Mayor, *Artists and anatomists*, New York, Metropolitan Museum pub., 1984.